أعلام الفقهاء والمحدثين

الحكيم الترمذي

الفقيه الناقد

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨١٥٥٧٣ - ٨٦٨٠٥١
فاكس: ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣ - ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمّداً عبده ورسوله.

﴿يا أيها الذين آمنوا اتّقوا الله حقّ تقاته ولا تموتنّ إلاَّ وأنتم مسلمون﴾. آل عمران آية: ١٠٢.

﴿يا أيّها الناس اتّقوا ربكم الذي خلقكم من نفسٍ واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء واتّقوا الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾. النساء الآية: ١

﴿يا أيها الذين آمنوا اتّقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً﴾ الأحزاب الآيتان: ٧٠، ٧١.

أمّا بعد... فإن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدى هدى محمّد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة.

فهذه صفحات عن حياة الحكيم الترمذي أكتبها للقارىء، لكي نوضّح ما تركه لنا خيرة العلماء إلى تراثنا الإسلامي، وإنني أحاول جاهداً مستعيناً بالله عزّ وجلّ أن تخرج إليكم في أبهى صورة وأحسن منظر، فقد ولد الترمذي في مدينة ترمذ، إحدى مدن ما وراء النهر، الواقعة على ضفة نهر جيحون، وقد نقل الدكتور علي حسن عبد القادر

والبروفسور آربري في مقدمتها لكتابيّ «الرياضة» و«أدب النفس» عن المؤرّخ الفارسي آبرو قوله: «إن الإسكندر الأكبر هو الذي أسَّسها، وإنها كانت مركزاً للبوذية وقت الفتح الإسلامي، وكان بها اثنا عشر ديراً لزهاء ألف راهب، وكان يحكمها ملك يسمّى ترمذشاه، ويحميها حصن قوي على ضفة النهر. وفي عام ٧٠ هـ ـ ٦٨٩ م فتحها موسى بن عبد الله بن خازم، واستمر حاكماً عليها طوال خمسة عشر عاماً إلى أن خلفه عثمان بن مسعود بأمر من المفضل بن المهلب حاكم الولاية ولم تقدّم لنا كتب الطبقات والسير تاريخاً لميلاد الحكيم الترمذي، وهذا أمر طبيعي في ذلك العصر إذ لم يكن يهتم بتواريخ الميلاد، ولكن بعد أن ينبغ الرجل، ويكون له مشاركة في نشاط الحياة العلمية أو السياسيّة أو الاجتماعيّة تتحدّث الكتب عنه وتذكر وفاته بعد أن أعلن نفسه بنشاطه في مجاله الذي شارك فيه وكذلك كان الشأن بالنسبة للحكيم الترمذي، فلم تحدّثنا المصادر العربيّة أو الفارسيّة عن تاريخ مولده ولو على وجه التقريب، لهذا لم يكن ميسوراً أن يذكر المرء تاريخاً محدّداً لميلاد الحكيم الترمذي، وإن كان من المحتمل الاستنتاج بأنه رأى الحياة في العقد الأول أو الثاني من القرن الثالث الهجري، وهذا كل ما يمكن أن يقال عن مولده.

ونسأل المولى القدير أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأصلّي وأسلّم على سيّد المرسلين، وعلى آله الطيّبين، وأصحابه الغرّ الميامين، والحمد لله ربّ العالمين. وكتبه،

كامل محمّد محمّد عويضة
جمهورية مصر العربية ـ المنصورة
عزبة الشال. ش جامع نصر الإسلام

«الحكيم الترمذي»

(. . . ـ ٢٨٥ هـ)

١ ـ حياته ـ مؤلفاته ـ صورة نفسه ووجهة مذهبه

ولد أبو عبد الله محمّد بن علي بن الحسن بن بشير[١] الترمذي في العشرة الأولى[٢] من القرن الثالث الهجري من عائلة تنتمي إلى الجنس العربي، ومن هذا التاريخ تبدأ حياة الترمذي التي تنتهي بوفاته عام ٢٨٥ هـ. ثم هي فيما بين ذلك مجهولة الأحداث والمراحل. لا تذكر المصادر التي انتهت إلينا شيئاً عنها إلاّ حادثة واحدة هي حادثة نفيه، غير أننا نستطيع ـ إذا اتّجهنا لمؤلّفات الترمذي ـ أن نرسم لهذه الحياة صورة بيّنة تامّة وإن تكن غير واضحة الملامح.

بدأ الترمذي فأخذ الحديث عن أبيه فهو يروي عنه ولعلّه أخذه عنه بترمذ ولم يأخذ عنه في غيرها[٣] ومن ترمذ نفسها أخذ الحديث كذلك عن بعض مواطنيه فهو قد أخذ عن صالح بن محمّد الترمذي[٤]

---

(١) بعض المصادر تذكر ابن شير بدل بشير وإن كان هذا اللقب الفارسي لا يدل على ضرورة نسبة صاحبه إلى الجنس الفارسي.

(٢) عاش نحواً من ثمانين سنة (السلمي: طبقات الصوفية ٤٨ ب ـ أبو نعيم: الحلية ١٠: ٢٣٣ السبكي: طبقات الشافعية ٢: ٢٠).

(٣) لعلّه هو الذي يذكره الخطيب تحت اسم علي بن الحسن بن بشر بن هارون الترمذي جـ ١١: ٣٧٣ ـ ٦٢٢٦ ومعنى ذلك أنه حدث ببغداد.

(٤) أبو محمّد صالح بن محمد بن نصر بن محمّد بن جموكيان بن شارخ الترمذي حدّث عن السدي وحمدان بن ذي النون والقاسم بن عباد روى عنه الحسن بن خلال =

وصالح بن عبد الله الترمذي[1] (٢٣١ ـ ٢٣٩ بمكّة). والجارود بن معاذ السلمي الترمذي[2] (٢٤٤). ثم انتقل بعد ذلك وقبل تمام العشرة الثالثة من القرن الثالث إلى إقليم خراسان وهناك من بلخ اتصل الترمذي بأهل الحديث كما اتّصل بالصوفية كذلك فصادف ببلخ من المحدثين الحسن بن عمر بن شقيق البصري[3] المعروف بالبلخي (٢٣٠) وقتيبة بن سعيد الثقفي البلخي[4] (٢٤٠) الذي يروي عنه أصحاب الكتب إلاّ ابن ماجة.

= المقري حدث بترمذ وبغداد. وابن حبان في تاريخ الثقات يتّهمه بالإرجاء ويقول إنه جهمي وإنه كان داعية يبيع الخمر ويحلّ شربه وإنه دجّال من الدجاجلة وكان قاضي ترمذ (ميزان الاعتدال ٣٧٦٩ ـ الخطيب: بغداد ٩: ٣٣٠ (٤٨٦٦).

(١) أبو عبد الله صالح بن ذكوان الباهلي الترمذي حدث بترمذ وبغداد حدث عن مالك بن أنس وحماد بن زيد وابن المبارك وشريك وروى عنه الترمذي والصاغاني وعبد الله بن أحمد بن حنبل وأبو زرعة الرّازي وأبو حاتم الرّازي. ويصفه أبو حاتم بأنه صدوق أمّا ابن حبان فيذكره في الثقات ويقول عنه إنه صاحب سنة وفضل ويفرق بينه وبين صالح الترمذي (السابق ذكره) توفي بمكّة عام ٢٣١ ـ ٢٣٩. (الخطيب، بغداد ٩: ٣١٥ (٤٨٥١) ـ الذهبي: الاعتدال ٣٧٦٩ ـ الخزرجي خلاصة تذهيب الكمال ١٤٥).

(١) روى عنه النسائي والترمذي وروى عن جرير وابن عيينة والوليد بن مسلم، رمي بالارجاء ولكن الترمذي يوثقه وابن حبّان يذكره في الثقات. (الخزرجي: خلاصة ٥١).

(٣) الحسن بن عمر بن شقيق بن أسماء أبو علي الجرمي البصري وهو من أهل بلخ كان ينزل البصرة وكان يتّجه إلى بغداد وكان كثير الرواية عن البصريين عن حمّاد بن زيد وعبد الوارث بن سعيد وجعفر بن سليمان. قال عنه أبو زرعة لا بأس به وأمّا البغدادي والبخاري فيرفعانه إلى درجة صدوق (الخطيب: بغداد ٧: ٣٥٥ (٣٨٧٦).

(٤) أبو رجاء قتيبة بن سعد البلخي مولى ثقيف واسمه يحيى وقيل علي ولقبه قتيبة محدّث خراسان، سمع مالك والليث وحدّث عنه أصحاب الكتب إلاّ ابن

وعيسى بن أحمد العسقلاني[1] (٢٦٨) محدث بلخ الذي يروى عنه أكثر الخراسانيين وصادف ببلخ من الصوفية أحمد بن خضروية البلخي[2] (٢٤٠) وأبا تراب النخشبي عسكر بن محمّد بن حصين[3] (٢٤٥) ويحيى بن معاذ بن جعفر الرازي[4] (٢٥٨). ولكن صلة الترمذي بالصوفية كانت أعمق من صلته بالمحدثين فهو لم يأخذ عنهم فحسب بل صحبهم كذلك ونرى هذه الصحبة تخرجه إلى العراق على عادة الصوفية في الرحلات وهناك في بغداد يصادف من المحدثين يعقوب الدورقي[5] (٢٥٠) محدث بغداد ويعقوب بن أبي شيبة[6] (٢٦٢)

= ماجة وروى عنه أحمد بن حنبل وابن معين. رحل إلى العراق والمدينة ومكّة والشام ومصر وكان إليه المنتهي في الفقه (ابن العماد: الشذرات ٢ : ٩٤ - الخطيب: بغداد ١٢ : ٤٦٤ (٦٩٤٢).

(١) عيسى بن أحمد بن عيسى بن وردان أبو يحيى وهو بغدادي نزل عسقلان محلّة ببلخ حدث عن عبد الله بن وهب، واسحق بن الفرات، والنضر بن شميل، ويحيى بن الحجّاج، وبشر بن بكر التنيسي وبقية بن الوليد، وحمزة بن ربيعة، وبديل بن ورقاء روى عنه عامة الخرسانيين وأبو حاتم الرّازي يقول عنه إنّه صدوق. ابن العماد شذرات ٢ : ١٥٤ - الخطيب بغداد ١١ : ١٦٣.

(٢) أبو حامد أحمد بن خضرويه البلخي من كبار مشايخ خراسان صحب أبا تراب النخشبي وحاتم الأصم ورحل إلى أبي يزيد البسطامي السلمي: طبقات الصوفية ٢٢ ب.

(٣) من كبار مشايخ خراسان المذكورين بالعلم والفتوّة صحب أبا حاتم العطّار البصري وحاتم الأصم البلخي توفي بالبادية ونهشته السباع. السلمي: طبقات الصوفية ٣١ ب.

(٤) يحيى بن معاذ بن جعفر الرّازي من طبقة ابن خضرويه خرج إلى بلخ وأقام بها مدة ثم عاد ثانية إلى نيسابور ومات بها عام ٢٥٨ السلمي: طبقات ٢٢ ب.

(٥) يعقوب بن إبراهيم بن كثير بن مزاحم أبو يوسف العبدي. رأى الليث بن سعد وسمع إبراهيم الزهري وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان =

كما يصادف من الصوفية يحيى بن الجلاء[1].

ولعل رحلات الترمذي لم تقف بـه عند هـذا الحد فحسب فلعلّهـا شملت جميع أرجاء خراسان كما شملت كثيراً من نواحي العراق وإنَّا وإن كنّا نتبيّن من هذه الرحلات صلة الترمذي الواضحة الوثيقة ببلخ وبغداد فإنما نتبيّن ذلـك لنضيف إليها بلدة ثـالثة لهـا أثرهـا في ثقافـة الـترمـذي تلك هي مسقط رأسـه التي عـاد إليهـا بعـد أن انتهى من تطوافه حيث بدأ بها تدريسه وتأليفه ولعلّه لم يبدأ ذلك قبل سنة ٢٦٠ هـ حيث بدأ يستقرّ به المقام بترمذ.

وقبل أن نترك الحديث في انتقالات الترمذي ورحلاته يحسن بنا أن نشير إلى عبارة يذكرها العطّار[2] حين يترجم له وهي أنه لم يبرح ترمـذ طلباً للعلم، ويروي في ذلك قصة طريفة هي أن الـترمذي اتفق أول أمره مع طالبين على الرحلة في سبيـل الحديث ولكن أمـه لم يهن عليها فـراقـه فـطلبت إليـه أن يعـدل عن ذلـك فـأطـاعهـا، واستبـدّ بـه

= واسماعيل بن علبة وغيرهم، وروى عنه البخاري، ومسلم، وأبـو داود، وأبو زرعـة الـرّازي، وأبـو حاتم الـرّازي، والنسائي ولـد عام ١٦٦ وتـوفي عـام ٢٥٠ وكان ثقة حافظاً متقناً. الخطيب بغداد ١٤ : ٢٢٧.

(٦) يعقوب بن أبي شيبة بن الصلت بن عصفور ابو يوسف مولى سدوس من أهل البصرة سكن بغداد وحدث بها وبسر من رأى وصنّف مسنداً معلّلاً إلاّ أنـه لم يتمـه وكان من فقهـاء البغـداديـين عـلى قـول مـالـك ولـد عـام ١٨٢. سمـع علي بن عاصم ويزيد بن هارون وروح بن عبادة وغيرهم. كان ثقة. الخطيب: بغداد ١٤ : ٢٨١ (٧٥٧٥).

(١) من طبقـة أبي تـراب النخشبي وذي النـون المصري. صحب ابن خضرويـة ورأى أبـا يزيـد كان من مشـايخ الجبـل وخراسـان أمّا ابنـه فلحق بالمـدرسـة الشامية بالرملة ودمشق.

(٢) تذكرة الأولياء ٢ : ٩١ ـ ١٠٩.

الحـزن لذلـك، فبينما كـان يبكي ذات يوم عـلى مقبرة إذ جـاءه شيخ فألقى عليه درساً وأخذ يأتيه كل يوم، وأخيراً علم منه أنه الخضّر وأنه قد أتى ليتولى تعليمه، هذه هي القصّة الطريفة التي يذكرها العـطّار، وأظن أن واضـع هذه القصّـة لم يمنع الـترمذي من الـرحلة في سبيـل العلم إلّا ليجعل منه بطلاً لهذا المذهب الصوفي الـذي يقول بـأفضلية طاعة الأمّ على الجهاد والحجّ وطلب العلم، هذا المـذهـب الذي نـرى ذا النـون (٢٤٥) يبدو أول مـدافع عنـه في المسألـة المعـروفـة بـالحـجّ بالهمّة[1] فالترمذي قد رحـل في طلب الحديث وقـد صحب بعضاً من أئمّة الصوفية وإن كانت هـذه القصّة تـأبى إلّا أن تغلو فتجعل الخضر دون غيره أستاذاً له.

استقرّ الترمذي كما رأينا بترمذ وبدأ بها تأليفـه بعد عـام ٢٦٠ وظلّ يكتب ويدرس حتى ألّف كتابيه «خاتم الأنبياء» و«علل الشريعة» فأثارا عليه القوم فنفـوه من ترمـذ فخرج إلى بلخ حيث قبله أهلهـا لموافقتـه إيّاهم في المذهب كـما يقول رواة خـبر النفي[2]، أمّا هـذا النفي فلعلّه وقـع في السنوات الأخـيرة من حياة الـترمذي إذ إن هـذين الكتـابـين يعتبران من مؤلّفاته الأخيرة، ولعلّ هذا النفي لم يكن ذا أثر في حياتـه العلمية، أمّا عن الشخصيات التي سعت فيه والعـواملِ التي حـركتها فإنّا لا نعرف عنها شيئاً.

هـذه هي حياة الـترمذي نـراهـا أول أمـرهـا سلسلة من الانتقـال والـرحلة، وفي آخرهـا نوعـاً من الهدوء والاستقـرار، نـراه يتقلّب في

(١) ظهرت هذه المسألة كذلك في مقتل الحلاج (٣٠٩) إذ اتهم بتمثيـل الكعبة في بيتـه ويتمثّل الحـجّ حولهـا وذهب في سنة ذلـك المـذهب إلى الحسن البصري (١١٠) في حديث يرويه عنه.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية ٢: ٢٠ ـ السلمي: طبقات ٤٨ ب.

البلاد وينتقل في الأوساط العلمية المتباينة بين أهل الحديث وأهل التصوّف وبين أهل المذاهب الأخرى غير الحديث والتصوّف، وهو وإن كان في حياته هذه قد أشبه كثيرين غيره من علماء الأمّة الإسلامية في تنقلاتهم فإنه قد تميّز عنهم بهذا الحافز الذي كان يدفعه نحو الرحلة، تميّز عنهم بهذا الإحساس الغامض الذي لم يكن يتبيّنه من نفسه وإن كنّا سنراه واضحاً كلّما تقدّمنا في تبيّن شخصيّته، هذا الإحساس الذي كان يدفعه للظهور على كل ثقافات عصره والاتصال بها، ثم هضمها وفهمها، ثم تحديد طريقه بينها بعد ذلك، هذا الإحساس الذي كان ينبعث عن الحاجة إلى مذهب جديد شامل يجدّد به للأمّة دينها وثقافتها.

٢ ـ أمّا مؤلفات الترمذي فإنّا إذا أردنا أن نعدّدها فقط نستطيع أن نسمي له ما يقرب من ثلاثين مؤلّفاً بين كتاب ورسالة وصل إلينا بعضها وفقد البعض الآخر غير أن ما وصل إلينا يعتبر في جملته الجزء الأكبر والأهم من هذه المؤلّفات، كما نستطيع في اطمئنان أن نعتبره كافياً لتصوير مذهب الترمذي، وقبل أن نبدأ في تحليل بعض هذه المؤلّفات وتمحيصها وتصنيفها نستطيع أن نورد بياناً موجزاً عنها.

المطبوع من هذه المؤلّفات هو كتاب في الحديث وهو «نوادر الأصول في معرفة أخبار الرسول»، ويسمّى كذلك «سلوة العارفين وبستان الموحّدين» طبع بالقسطنطينية عام ١٢٩٤ هـ وهو عبارة عن ٢٩١ حديثاً يعتبرها الترمذي أصولاً لما ذهب إليه ويشرحها شرحاً مستفيضاً على أساس مذهبه، فهو لذلك قد جمعها باختيار خاص، وكتابان في التصوّف نشرا أخيراً هما: «كتاب حقيقة الآدمية» أو كتاب «الرياضة في تعلّق الأمر بالخلق»، وكتاب «أدب النفس».

وأمّا المخطوط من هذه الكتب الذي وصل إلينا فهو خمس

مجموعات وثلاثة كتب مفردة. أمّا هذه المجموعات فهي محفوظة بباريس واستانبول ودمشق والاسكندرية ولندن وأمّا الكتب الثلاثة فأحدها بالقاهرة والثاني في ليبزج والثالث في آياصوفيا.

أمّا مجموعة باريس (٥٠١٨ القسم العربي ـ المكتبة الأهلية) وهي أهم المجموعات جميعاً فهي تشمل اثني عشر كتاباً هي:

١ ـ كتاب الصلاة ومقاصدها.
٢ ـ كتاب الحجّ وأسراره.
٣ ـ كتاب الاحتياطات.
٤ ـ كتاب الجمل اللازم معرفتها.
٥ ـ كتاب الفروق ومنع الترادف.
٦ ـ كتاب حقيقة الآدمية ويسمّى كذلك كتاب الرياضة في تعلّق الأمر بالخلق.
٧ ـ كتاب عرس الموحّدين.
٨ ـ كتاب الأعضاء والنفس ويسمّى كذلك غور الأمور.
٩ ـ كتاب منازل العباد من العبادة.
١٠ ـ كتاب العقل والهوى.
١١ ـ كتاب الأمثال من الكتاب والسنة.
١٢ ـ كتاب المنهيات.

وأمّا مجموعة دمشق (المكتبة الظاهرية تصوّف ١٠٤) فهي تحوي كتابين وخمس رسائل وأحد هذين الكتابين موجود ضمن مجموعة باريس واستانبول وهو كتاب الرياضة أو كتاب حقيقة الآدمية وهو الخامس من مجموعة دمشق. أمّا الكتاب الآخر فقد انفردت به هذه المجموعة وهو كتاب الأكياس والمغترين وله أهمية خاصّة في تصوير مذهب الترمذي، أمّا الرسائل الثلاث فهي:

١ ـ جواب كتاب عثمان بن سعيد من الري.
٢ ـ بيان الكسب.
٣ ـ مسائل سئل عنها.

وأمّا مجموعة الاسكندرية (مكتبة البلدية ٣٥٨٥ ج) فهي تحوي ثلاث رسائل:

١ ـ المسائل المكنونة.
٢ ـ تحصيل نظائر القرآن.
٣ ـ كتاب الردّ على المعطلة ـ ويلحق كذلك بهذه المجموعة كتاب الفروق ومنع الترادف مكتبة البلدية (٣٥٨٦ ج) وهو موجود ضمن مجموعة باريس كذلك.

أمّا مجموعة لندن فهي مجموعة خاصة في حوزة العلاّمة شستربيتي وهي تحتوي على:

١ ـ كتاب الرياضة وهو يوجد أيضاً في مجموعة باريس ودمشق واستانبول.
٢ ـ مختارات من كتاب الصفاء.
٣ ـ رسالة بلا عنوان.
٤ ـ أدب النفس.
٥ ـ مسألة الإيمان والإسلام والإحسان.

وأمّا المخطوط الموجود بالقاهرة (دار الكتب الفهرس القديم ج ص ١٧٧) فهو علل العبودية أو علل الشريعة وهو في حقيقة أمره صورة مختصرة من كتاب الصلاة.

أمّا مخطوط ليبزج (٢١٢) فهو كتاب الدر المكنون في أسئلة ما كان وما يكون وهو مجموعة من الأحاديث.

وأمّا مخطوط آياصوفيا (١٩٧٥) فهو كتاب (الفروق ومنع الترادف) وهو موجود ضمن مجموعة باريس والاسكندرية.

هذا هو كل ما انتهى إلينا من مخطوطات الترمذي، ولكنّا نستطيع أن نضيف إليه عدداً آخر من المؤلفات لم يصل إلينا سوى بيانه فقط ونعتبره مفقوداً حتى الآن، ومن أهم هذه المؤلفات: كتاب ختم الولاية الذي كان سبباً في نفي الترمذي غير أنّه لحسن الحظ انتهى هذا الكتاب إلى ابن عربي فقرأه وحفظ لنا صورة منه، نجدها في مجموعة المائة والخمسة والخمسين سؤالاً التي يتضمّنها الفتوحات المكية ويجيب عنها كما أنه خصّص للإجابة عنها كتاباً آخر هو كتاب شرح المسائل الروحانية التي سئل عنها الحكيم الترمذي[١] وقد خصّ كذلك السؤال الثالث والخمسين ومائة بمؤلّف خاص[٢] وإن كان ابن عربي في حقيقة أمره يضع كل ما يقرؤه بصورة نفسه وثقافته، وكذلك انتهى الكتاب إلى غير ابن عربي فانتهى إلى أحد الصوفية بالمغرب من معاصري ابن مدين وأبي شعيب أبي عبد الله مجاهد الاشبيلي فكتب شرحاً على مسائله ووصل إلينا هذا الشرح[٣].

نذكر كذلك من هذه المؤلّفات المفقودة كتاباً آخر له أهمية هو كتاب العلوم ويذكره الترمذي في كتاب الأكياس والمغترين ص ١٥ إلاَّ أننا استطعنا أن نتبيّن صورة ما عن هذا الكتاب سنعرض لبيانها عندما

---

(١) ابن عربي: شرح المسائل الروحانية التي سئل عنها الحكيم: الترمذي مخطوط بالمكتبة التيمورية رقم ٢٥٥.
(٢) مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ٣٤٦٧ ج.
(٣) شرح المسائل الروحانية التي وضعها الإمام الأعظم أبو عبد الله محمّد بن علي الترمذي الصوفي مجهول من صوفية القرن السادس محفوظ بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ٧٧٣٤ ح (١٠٤ ب/١١٥).

نتكلم عن مذهب الترمذي في المعرفة ونستطيع أن نلحق بهذا الكتاب أيضاً ثلاثة كتب أخرى هي: كتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم ويذكره الترمذي في كتاب الأكياس والمغترين ص ٨٢ وكتاب الإرادات يذكره في كتاب المسائل المكنونة ص ٢٨ وكتاب صفة القلوب وأحوالها يذكره في أدب النفس ص ١٠٤ (صفة القلوب وأحوالها).

ويذكر الهجويري بعد ذلك أسماء كتب ستة لم تصل إلينا وهي:

١ ـ آداب المريدين (٣٠٨٨).
٢ ـ وكتاب التوحيد (١٤١).
٣ ـ عذاب القبر (١٢١).
٤ ـ تفسير (١٤١).
٥ ـ كتاب النهج (١٤١).
٦ ـ كتاب المشايخ أو طبقات الصوفية (١٤٦).

ويذكر الترمذي نفسه اسم أحد هذه الكتب وهو كتاب تاريخ المشايخ يذكره في جواب كتاب عثمان بن سعيد من الري تحت اسم كتاب سير الأولياء.

أمّا هذه المجموعة التي يذكرها الهجويري فنستطيع أن نقسمها قسمين بعد أن نستثني منها كتابين هما التفسير وكتاب النهج: أمّا الأول فهو مجموعة في الحديث تتم ما قصد الترمذي إلى جمعه من نصوص الحديث التي كان يرى من الواجب على المسلم معرفتها والعمل بها وهذه المجموعة هي:

١ ـ كتاب آداب المريدين.
٢ ـ كتاب المشايخ.

أمّا كتابا التفسير والنهج فلعلّهما اسمان آخران لكتابين من الكتب

التي سبق لنا ذكرها، أمّا كتاب التفسير فلعلّه هو عين كتاب الأعضاء والنفس أو كتاب غور الأمور إذ يذكر في صفته، وفيه تفسير آيات عظيمة، أمّا أن يكون للترمذي تفسير خاص مستقل فهذا ما لم يصل إلينا خبر عنه غير هذه الإشارة الوجيزة التي يذكرها الهجويري مع عظيم خطر مثل هذا التفسير وخاصة إذا كتبه الترمذي فاستعمل فيه مذهبه وطريقته الخاصة، أمّا كتاب النهج فلعلّه هو كتاب المنهيات فهو يعرف كذلك باسم كتاب النهي، والجيم قريبة من الباء في التحريف فيحتمل أن تكون حرّفت بين النسّاخ.

هذا كل ما انتهى إلينا من تراث الترمذي والنظرة الأولى إلى ظاهر هذا التراث تهدينا إلى أن الترمذي كان واسع الثقافة غزير المادة جمع كثيراً وكتب كثيراً، ونستطيع أن نصف أسلوب الترمذي في الكتابة والتأليف بالإسهاب والإطناب، كما نستطيع أن نصف طريقته في الجمع والتحصيل بالنهم والنشاط، ولكن ذلك لا يكفي في تفسير هذا الجهد الذي انتظم مؤلّفات الترمذي. فالترمذي في حقيقة الأمر لم يكن ينقصه التركيز والعمق ولم يكن ينقصه الترتيب والتصنيف فهو عقلية منظّمة مركزة عميقة وإن كانت النظرة الأولى إلى مؤلّفاته لا تمهّد للاعتقاد بذلك.

٣ ـ المشكل في أمر الترمذي ومؤلّفاته هو أننا لا نستطيع أن ننسب هذه المؤلّفات إلى ناحية من نواحي النشاط العلمي في عصره، والمشكل بعد ذلك هو أننا لا نستطيع أن نتبيّن الاتجاه الذي كان ينتظم كل هذه المؤلّفات المتباينة الموجّهة، كما أننا لا نستطيع أن نتبيّن الأصل الذي عنه تصدر كل هذه الفروع المتباعدة في طابعها ومادتها، لنتجه إذن إلى تاريخ حياته لعلّنا نجد فيها هذه الوجهات المتباينة التي

تفسّر لنا هذا التباين أو لعلّنا نجد من اختلاف المصادر أو البيئات ما يعيننا على تفهّم هذه الجذور المتشعّبة.

أمّا ترتيب مؤلّفات الترمذي ترتيباً تاريخياً فأمر من الصعوبة بمكان إذا حاولنا أن نعتمد في ذلك على النصوص الواضحة الصريحة، ولكنا قد نكون في حاجة إلى أن نغلو في الأمر فنعتمد على غير نصوص مطلقاً، ولكنا قد تكفينا بعض الإشارات الواضحة الصريحة التي استطعنا أن نعثر عليها فيما نقصد إليه.

أمّا أول هذه المؤلّفات فهو كتاب نوادر الأصول، وقد نستطيع أن نضع هذه القضية في شيء من اليقين والجزم، فهذا الكتاب على تشعّب موضوعاته وتعدّد مسائله وحجمه الكبير الممتاز لا يشير فيه إلى أي مؤلّف آخر من مؤلّفاته بينما يشير إليه في أكثر مؤلّفاته ممّا يدل على أنها كتبت بعده، أمّا آخر ما كتب فهو مجموعة ذات شعبتين نتردّد كثيراً في أن نقدّم إحداها على الأخرى، أمّا هذه المجموعة فإحدى شعبتيها كتاب الأكياس والمغترين وما يذكره فيه من أسماء الكتب (كتاب العلوم وكتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم) وأمّا الشعبة الأخرى فهي كتاب الفروق ومنع الترادف فهذه المجموعة نستطيع في اطمئنان أن نختم بها حياة الترمذي العلمية وإن كنّا لا نستطيع أن نؤخر إحدى شعبتيها عن الثانية أمّا الذي حملنا على أن نجمعهما معاً فهو ما نلمسه فيهما من اتحاد النزعة واشتباه بعض المسائل هذه النزعة الجديدة التي أخذت تنبعث في مؤلّفات الترمذي بعد نفيه، أمّا الذي دفعنا إلى تأخيرها فهو ما نجده فيها من الإشارات إلى المؤلّفات السابقة بينما لا نجد في المؤلّفات الأخرى أيّة إشارة إليها إذ نجد في كتاب الفروق ومنع الترادف إشارات إلى كتاب نوادر الأصول وعرس الموحدين وكتاب الحجّ وأسراره.

نستطيع إذن أن نرسم مؤلّفات الترمذي، ونستطيع أن نضع في بدئها كتاب نوادر الأصول، وفي نهايتها كتاب الفروق ومنع الترادف أو كتاب الأكياس والمغترين، ونستطيع بعد ذلك أن نرتّب جميع مؤلّفات الترمذي داخل هذا الحدّ إلاَّ مجموعة واحدة خاصّة سأعرض لبيانها.

أمّا هذه المجموعة فهي المجموعة التي تمثّل حياة الترمذي العلمية هي مجموعة الدروس التي كان يلقيها ومجموعة الرسائل التي كان يكتبها في مناسباتها، أمّا جواباً عن سؤال أو رداً على اعتراض أو بياناً لمشكلة من المشاكل أو رسالة إلى صديق، فهذه المجموعة إنّما تسير موازية لحياة الترمذي العلمية. ولا نستطيع أن ندخلها داخل هذا الحد الذي رسمناه وإن كان يشير فيها في مجالسه ودروسه إلى بعض مؤلّفاته، أمّا هذه المجالس والدروس فهي وإن جمعت في مؤلّف واحد إلاَّ أن بعضها قد يكون ألقي في أول أيام حياته العلمية، كما يكون البعض قد ألّف في أواخرها، لذلك سنسقط هذه المجموعة من ترتيبنا أمّا بيانها فسنعرض له في مكانه.

نستطيع بعد ذلك أن ننظم بقية مؤلّفات الترمذي في هذا الحد الذي رسمناه ونستطيع أن نصوغها في مجموعتين يميّزهما اتّجاهان متباينان. أمّا المجموعة الأولى فهي كتاب حقيقة الآدمية وما يروى حوله، وأمّا المجموعة الأخرى فهي كتاب الصلاة وما يدور حوله أمّا كتاب ختم الولاية فلا أستطيع أن أضعه في إحدى المجموعتين وأكبر الظن أنه كتب بعدهما قبيل النفي بقليل.

هذا هو كل ما نستطيع أن نصل إليه في ترتيب مؤلّفات الترمذي ولنتّجه إلى أحداث حياته نضعها إلى جانب هذه المؤلّفات لعلّنا

نستطيع على ضوئها أن نصف مؤلّفات الترمذي وأن نتبيّن مجموعاتها الثقافية.

أمّا حياة الترمذي فغامضة الأحداث كما بيّنا، أمّا الذي أستطيع أن أجزم به فهو أن الترمذي لم يبدأ مؤلّفاته قبل عام ٢٦٠ هـ، والذي أستطيع أن أجزم به كذلك هو أنه توفي في عام ٢٨٥ هـ.

أمّا عن بيان مؤلّفات الترمذي فهو قد بدأ سلسلتها كما ذكرنا بكتاب نوادر الأصول وهذا الكتاب لم يكتب قبل هذا التاريخ كما يفهم من نص له يورده في نقد الحديث ص ٦٥ «وممّا يذكره المحققون ما يروى عن رسول الله ﷺ أنه في سنة مائتين يكون كذا، وفي العشرين والمائتين كذا، وفي الثلاثين كذا وفي الأربعين كذا وفي الخمسين كذا وفي الستّين والمائتين تكسف الشمس ساعة فيموت نصف الجن والإنس فهل كان كذلك، وقد مضت هذه المدة وكسوف الشمس لا يخلو منه بلد من شرق أو غرب» ونصّ آخر نستطيع أن نستأنس به ونجده في كتاب الأكياس والمغترين. ص ٦٨ إذ يذكر تعليقاً على حديث أورده وقد ذكر في باب الزهد وهو حديث روي في البخاري. والبخاري قد توفي كما نعلم عام ٢٥٦، فمؤلّفات الترمذي إذن تبدأ بعد عام ٢٦٠ هـ في فترة الاستقرار هذه التي نتبيّنها في حياته بعد انتقاله من نيسابور إلى ترمذ.

أمّا هذه الفترة فهي قصيرة وقصيرة جداً إذا نظرنا إلى مجموع ما كتبه الترمذي وإذا كان هذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن الترمذي قد عكف فيها على التأليف فحسب وأنها كانت من القصر بحيث إنّها لم تكن عريضة لكثرة من الأحداث التي تفسّر بها اتجاهات الترمذي الكثيرة المتباينة فإنه يدفعنا إلى الاعتقاد باحتمال آخر كذلك، وهو أن الترمذي قد لا يكون وجد الوقت الكافي للتركيز والعمق والترتيب،

فنذهب إلى ما ذهب إليه ماسينيون في وصفه وتفهّم مؤلّفاته على أنها مجموعة عريضة من علوم عصره ينقصها الشخصية التي تؤلف بينها.

لندع كل هذا الآن، ولنحاول أن نتبيّن خصائص مؤلّفات الترمذي. ثم نحاول تصنيفها. أمّا مؤلّفات الترمذي فإنّا لا نستطيع أن ننسبها إلى طائفة من علوم عصره، فلا نستطيع أن نضعها ضمن المؤلّفات الصوفية، كما لا نستطيع أن نضعها جميعاً ضمن مجموعات الحديث، ولا نستطيع كذلك أن نضعها ضمن المؤلّفات الفلسفية، أمّا علم الكلام فهي بعيدة عنه كذلك. وأمّا الفقه فهي تعرض له دون أن تعد من مؤلّفاته. أين نضعها إذن؟

الواقع أن هذه مشكلة دقيقة فالترمذي لم ينهج عصره في التأليف والتصنيف بل اتّخذ لنفسه نهجاً خاصاً التمسه من مذهبه كما تمثّل له، هذا المذهب الذي أراد أن يطالب به الأمة الإسلامية ليجدّد لها دينها.

أمّا هذا المذهب فقد تمثّله الترمذي مذهباً ثلاثياً. تمثّله في هذه النواحي الثلاث التي لا يخلو منها أي دين مهما كانت منزلته في سلم الحضارات. أحسّ بها جميعاً إحساساً غامضاً ثم تمثّلها أمام عينيه فصاغ منها مذهبه، أمّا هذه النواحي الثلاث فهي:

١ ـ ناحية العبادة والطقوس أو الشريعة.
٢ ـ ناحية التصوّف.
٣ ـ ناحية الاعتقاد.

ولقد وضعها الترمذي في عبارات واصطلاحات تقرب من هذه العبارات وتدل عليها دلالة واضحة وها هي عبارته وتقسيمه «أمّا بعد فإنّا وجدنا دين الله عزّ وجلّ مبنياً على ثلاثة أركان على الحق والعدل

والصدق. فالحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول»[1].

هذه هي النواحي الثلاث التي كان يتبيّنها الترمذي واضحة والتي صاغ فيها مذهبه والتي اتّخذها أساساً لتصنيفه إلّا أنه كان يكتب لطوائف متباينة من الناس فكان في حاجة إلى أن يصوغ مؤلّفاته صياغة خاصة، فقد كان حريصاً على أن ينهي هذا المذهب إلى جميع طوائف الأمة وينشره بينها كان حريصاً على أن ينشره بين جمهور المسلمين وبين أهل الحديث وبين الطبقة الممتازة من خاصة العلماء، لذلك فقد صاغ مذهبه في هذه الصور جميعاً في ثوب هذه المؤلّفات المتباينة وفي هذه الأساليب المختلفة.

كان الترمذي يحس كذلك بجدة مذهبه، وكان حريصاً على أن يحدّد له مكانه بين معارف عصره وبين أساليب المعرفة في عهده، لذلك نراه حريصاً على أن يقدم مقدمة لمذهبه هذا يتناول فيها بحثاً في المعرفة والعلوم ولقد ظهرت هذه المقدمة في جملة رسائل ومؤلّفات وإن يكن قد كتب أكثرها في أواخر أيام حياته بعد النفي دفاعاً خفياً عن مذهبه.

نستطيع إذن أن نصف مؤلّفات الترمذي تحت أربعة أبواب هي بعينها التي حاول الترمذي أن يصنفها فيها، وهي بعينها التي حاول أن يصوغ فيها مذهبه غير أنه يجب أن لا ننسى كذلك أن هذا التصنيف لا يستطيع أن ينتظم جميع مؤلّفات الترمذي، بدرجة واحدة، وذلك لاختلاف أساليب صياغتها تبعاً لاختلاف الطبقات التي كان يكتب لها.

---

(١) كتاب الأكياس والمغترين ٢.

وطائفة أخرى من مؤلّفات الترمذي يجب أن نفردها جانباً. تلك هي المؤلّفات التي اتخذت صورة اليوميات أكثر من صورة المؤلّفات العلمية، وهي رسائله إلى إخوانه إجابة عن بعض المسائل وبعض مجالسه ومحاضراته، فمثل هذه المحاضرات لا ينتظمها تصنيف عادة وإن كانت تمثّل في بعض الأحايين مذهب المؤلّف أكثر من بعض مؤلّفاته المصنّفة.

هذه هي مؤلّفات الترمذي وهذا هو التصميم الذي عمل في توزيعها وكتابتها، ونستطيع أن نورد بعد ذلك قائمة مختصرة نتبيّن منها هذا التصنيف:

المجموعة الأولى:

(أ) ما كتبه في المعرفة والعلوم.

١ ـ كتاب العلوم.

٢ ـ كتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم.

٣ ـ كتاب الأكياس والمغترين.

٤ ـ كتاب الفروق ومنع الترادف.

٥ ـ كتاب الصلاة ومقاصدها.

٦ ـ كتاب تحصيل نظائر القرآن.

(ب) ما كتبه في الشريعة:

١ ـ علل الشريعة أو العبودية.

٢ ـ كتاب الصلاة ومقاصدها.

٣ ـ كتاب الحجّ وأسراره.

(ج) ما كتبه في التصوّف والأخلاق:

١ ـ العقل والهوى.

٢ ـ منازل العباد من العبادة.

٣ ـ حقيقة الآدمية أو الرياضة.
٤ ـ أدب النفس.

(د) ما كتبه فيما بعد عن الطبيعة أو الحكمة العليا أو الباطنة:
١ ـ كتاب ختم الولاية.
٢ ـ كتاب الأعضاء والنفس أو غور الأمور.
٣ ـ كتاب عرس الموحّدين.

المجموعة الثانية: التي انتهج فيها أسلوب المحدثين.
أ في الشريعة والأدب (الطقوس):
١ ـ كتاب المنهيات.
٢ ـ كتاب الاحتياطات.
٣ ـ كتاب الجمل اللازم معرفتها.
(ب) في النصوص:
١ ـ كتاب عذاب القبر.
٢ ـ الدر المكنون في أسئلة ما كان وما يكون.

(ج) في الاعتقاد:
١ ـ كتاب التوحيد.
٢ ـ كتاب الرد على المعطلة.

المجموعة الثالثة: ما كتبه للصوفية والمريدين:
١ ـ كتاب آداب المريدين.
٢ ـ تاريخ المشايخ أو سير الأولياء.
٣ ـ كتاب الأعضاء والنفس أو غور الأمور.

المجموعة الرابعة: ما اصطنع فيه أسلوب المحدثين ليلتمس أصول مذهبه من السنة.

١ ـ كتاب نوادر الأصول في معرفة أخبار الرسول.

٢ ـ كتاب الأمثال من الكتاب والسنة.

المجموعة الخامسة:

وهي تحوي ما كتبه في المناسبات المختلفة.

١ ـ كتاب المسائل المكنونة.

٢ ـ مسائل سئل عنها وذكر أجوبتها.

٣ ـ جواب كتاب عثمان بن سعيد.

٤ ـ بيان الكسب.

أمّا هذه المجموعات المتباينة فقد اشتركت جميعاً في حلّ مذهب الترمذي ولا شك في أن أقدر هذه المجموعات على تصوير هذا المذهب هي المجموعات الأربع الأول التي صاغها الترمذي في هذه الأبواب الثلاثة مع مقدمتها لتصور مذهبه إلّا أن التصنيف في بعض الأحيان ربما لا ينجح تماماً في تصوير مذهب المؤلّف كله فهناك من المسائل ما يشذ عن هذا التصنيف، وهناك من المشاكل ما لا يتمثّل واضحاً في نفس المؤلّف غير أننا لحسن الحظ استطعنا أن نستدرك ذلك بما كتبه لنا الترمذي في أساليب أخرى فإنّا نجد أن بعضها كان أطوع من غيره لحمل كثير من مسائل مذهبه التي لم يستطع أن يدخلها في حدود تصنيفه وإن كنّا سنجد بعض الصعوبة عندما نقصد إلى عرضها إذا التزمنا أن نتبع في هذا العرض تصنيف المؤلّف نفسه غير أننا سننبّه على ذلك في مواضعه.

هذا عن خصائص مؤلّفات الترمذي التي تبدو عند النظرة الأولى إلى ظاهرها ولا يفوتنا أن نتبينّ هذه الخصائص عندما نقصد كذلك إلى القراءة والتمحيص الباطن.

٤ ـ أمّا الخاصة الأساسية التي تفاجئنا عند قراءة مؤلّفات الترمذي

فهي مادتها، فالترمذي غزير المادة حقاً واسع الثقافة لم نشهد مثل ذلك عند غيره من مؤلّفي عصره، فثقافته تمتد إلى جميع فروع المعرفة في عصره ومادته يستعيرها من جميع الثقافات التي عاصرته.

ثقافة الترمذي الأولى التي تطالعنا بين ثنايا مؤلّفاته هي ثقافة المحدث الذي اتصل بجميع فروع الحديث، وإنّا وإن كنّا لا نراه حريصاً على أن ينصرف إلى جمع الحديث على عادة المحدّثين في عصره، بل يقنع من ذلك بالاختيار فحسب إلاّ أننا نرى في اختياره للأحاديث تلك النزعة التي كانت تسيطر على هؤلاء الذين انصرفوا إلى جمع الصحاح أو السنن. فقد كان حريصاً كذلك على أن يقدّم لنا طائفة من الأحاديث تضبط أعمال الفرد والجماعة في الاعتقاد والعبادة والمعاملات، كما تتصل بمكارم الأخلاق والزهد وإن كانت لا تقفل التاريخ وما جدّ يومئذ من مشاكل السياسة والاجتماع. وفي اختصار فقد كان الترمذي حريصاً برغم اختياره على أن يعرض لهذه الأبواب المتعدّدة التي اضطر المحدّثون أن يعرضوا لها في مجموعاتهم. لكنه انفرد عنهم بعد ذلك في أنه لم يشعرنا بهذه الأبواب بل لم يشعر هو بها بل كانت خفية في نزعته تبدو في الاختيار فحسب.

امتدت مؤلّفات الترمذي كذلك إلى التصوف فهي تشهد بأنه اتّصل بالصوفية وأخذ عنهم، كما تشهد كذلك بأنه كتب لهم وعلى طريقتهم وهو إن كان قد بدأ في طريقته التي مضى فيها بعد ذلك عند نقط ابتداء مختلفة: منها الأثري والصوفي والفلسفي إلاّ أننا نرى النزعة التي تسيطر عليه هي نفس النزعة التي كانت تسيطر على الصوفية في محاولتها ضبط أعمال القلوب وإخضاع أعمال الجوارح لها وتنمية الجانب الروحي من الفرد والمجتمع.

يأتي الفقه بعد ذلك، ومؤلّفات الترمذي وإن كانت لا تظهره لنا في

ثوب الفقيه فإنها تقدّم لنا دليلاً واضحاً على الملمة بكل فروع الفقه ومسائله من أكثر مذاهبه، فالترمذي في مؤلّفاته يناقش كثيراً من مسائل الأصول كما يناقش طائفة من الأشباه والنظائر والحيل والمخارج وبقية علوم الفقه، ثم هو يعرض بعد ذلك في مؤلّفاته لأكثر أبواب الفقه فيتكلم في الصلاة والزكاة والحجّ والصوم، أمّا تاريخ الفقه وتاريخ رجاله وتاريخ مذاهبه والخصائص الأساسية، المميِّزة لكل مذهب وفقيه، فقد كانت واضحة بيّنة في عقله وثقافته.

أمّا علوم العقائد والكلام فهي واضحة جلية في مؤلّفاته، وهو وإن لم يبد متكلماً صاحب مذهب أو مقالة فإنه قد أحاط بجميع مقالات الفرق ومذاهبها يبدو ذلك في مناقشاته الكثيرة التي تزخر بها مؤلّفاته والتي يعرض فيها لجميع الفرق تقريباً سوى أهل السنة. إلاّ أنه لم يصطنع المنهج الكلامي في هذه المناقشات.

أمّا الفلسفة فقد أحاط بفروعها جميعاً واستعان كثيراً ببعض مسائلها كما اصطنع أسلوبها في بعض الأحايين فمؤلفاته تشهد باتصاله بالمؤلّفات الفلسفية اتّصال إحاطة واستيعاب وإن كنّا لا نتبيّن منها كيف فهمها، أمّا علم الأخلاق فقد استطاع أن يتمثّل واضحاً بين هذه المجموعة الكبيرة التي كتبها الترمذي وإن كان قد سرى فيها إلى جانبه بعض مسائل الميتافيزيقيا وعلم النفس، أمّا أسلوب التفكير الفلسفي والمنطقي فهذا ما نراه يبدو على استحياء في بعض الأحايين القليلة وإن كنّا نراه يمعن في الفرار في أغلب الأحايين فهو لم يستطع أن يظهر في مؤلّفاته كهو إلاّ بعيداً في القاع وبعد غور عميق.

وعلوم الأوائل تبدو كذلك واضحة في مؤلّفات الترمذي فالفلك والطبّ والتشريح والفراسة والعرافة تكون مادة لها خطرها بين

معارف الترمذي ثم هو بعد ذلك خير من يدافع عنها ويصطنع أساليبها في أكثر الأحيان.

هذه هي نواحي التخصّص التي عنى الترمذي بأن يتخرّج فيها وأن يعرض لبعضها. يأتي بعد ذلك دور المعارف العامة التي لم يكن للمثقّفين اختيار عن أن يحيطوا بها، هذه المجموعة التي تكون معلومات أهل العصر من المثقّفين، أمّا الترمذي فقد أحاط بها إحاطة طيّبة فقد أحاط بعلوم القرآن والأدب والفقه والأخبار، أمّا اللغة فتلعب دوراً هاماً بين مؤلّفاته في منهجه العقلي إذ يصطنع أساليب اللغويين ويعنى عناية خاصة بالمنهج اللغوي في التحقيق العلمي وقد رأينا بين كتبه التي كتبها في العلوم والمعرفة كتابين اهتم فيهما بالمنهج اللغوي هما كتابا الفروق ومنع الترادف وتحصيل نظائر القرآن.

أمّا عن مادة الترمذي فإن مؤلّفاته لتدل على هذه المصادر الكثيرة التي أخذت منها، فثقافته العربية الإسلامية تسير في مؤلّفاته موازية لتيّارات أخرى من الثقافات الأجنبية تبدو بدورها واضحة بيّنة.

أمّا أكثر هذه المواد شبهاً بالثقافة الإسلامية العربية فهي هذه الكثرة العظيمة التي نصادفها من الإسرائيليات في ثنايا كتاباته، إذ يروي عن أهل الكتاب، كما أن الكثير من نقوله ينتهي إلى التوراة، أمّا الجمل التي ينقلها عن أنبياء بني اسرائيل في الحكمة والتصوّف فهي كثيرة جداً وإن كانت أخبار صالحي بني اسرائيل أكثر من كل ذلك.

وحظ مؤلفات الترمذي من هذه الاسرائيليات لا يقف عند هذا الحد من الاستعانة بها مصدراً من مصادر ثقافته فحسب بل يتعدّاه إلى شيء وراء ذلك. وهو أن روح الثقافة الاسرائيلية ترى في مؤلّفاته بل تسيطر عليها، كما نجد إلى جانبها، ولكن بمقدار أقل، روح الثقافة المسيحية ونزعة الديانة المسيحية بخصائصها المميّزة.

يأتي بعد ذلك دور الثقافة الفارسية عامة والمانوية على وجه التحديد وهذه الثقافة وإن كانت معرفتنا بها لم تبلغ بعد حدّاً كافياً يساعدنا على تبيّنها في وضوح وجلاء - فإننا نجدها في غير مراء تمثّل مكاناً واضحاً في مؤلّفات الترمذي، نستبين ذلك في وضوح حيثما نعرض له نستبينه في النزعة العامة للثقافة الفارسية والمانوية، كما نستبينه كذلك في نصوص بعينها وإن كنّا نحمل الآن، فنذكر أن كثيراً من تحقيقات الترمذي العلمية وخصوصاً ما يتّصل منها بتحديد اصطلاحات الأخلاق وعلم النفس إنما يبدؤه من اصطلاحات فارسية، فيحاول أولاً أن يوضح معنى الاصطلاح في الفارسية على وجه من الضبط والتحديد ثم يبني عليه مقالته بعد ذلك.

أمّا مسألة الثقافة اليونانية التي يرى ماسينيون[1] أن بعض آثارها في ؤلّفات الترمذي فإنّا لا نستطيع أن ننكرها وإن كنّا لا نستطيع أن نبيّن الصورة التي انتهت إليه منها فإنّا نجد الكثير من مسائل الفلسفة اليونانية تنساب في مؤلّفاته، ولكنّا لا نجد عليها طابع الفلسفة اليونانية وإن كانت قد امتزجت بالأساطير الشرقية أو غلب عليها الطابع الشرقي.

هناك ثقافة رابعة تطرّقت مادتها إلى مؤلّفات الترمذي كما سيطر أسلوبها على تفكيره أمّا هذه الثقافة فهي وإن تكن إسلامية فإنها من نوع خاص تلك هي الثقافة الشيعية. فإنّا نجد هنا وهناك في مؤلّفات الترمذي بعض العقائد الشيعية والمسائل الشيعية، كما نجد أيضاً بعض أخبار الشيعة وثقافتهم وقد تنبّه ماسينيون إلى ذلك في الفصل الذي كتبه عن الترمذي في رسالته عن المصطلحات الصوفية.

---

(١) Essai ٢٥٦.

هذه هي مؤلفات الترمذي نراها نسجاً خاصاً في كل خصائصها في موضوعاتها ومادتها ونزعتها العقلية.

٥ ـ لا ندري إذا كان الترمذي هو الذي لقّب نفسه بهذا اللقب الذي أطلق عليه أو أنه هو نفسه الذي لم يرَ أن يوصف بهذه الأوصاف التي كان يوصف بها العلماء في عصره أو أنه كان حريصاً على ذلك حرصاً شديداً أو هيّناً، ولكن الذي نعلمه حقّ العلم هو أنه تناول في مؤلّفاته تصوير مذهب جسده في صورة أطلق عليها لقب الحكيم ثم حاول هو بعد ذلك أن يكون الصورة الحيّة الناطقة لهذا المذهب فتراه في حياته وقلبه واعتقاده ثم تسمّى بهذا اللقب دون غيره من ألقاب العلماء.

جسد الترمذي مذهبه في هذا اللقب «الحكيم» أو «حكيم الأمة» الذي اقترن باسمه كما مثّل فيه هذه الغاية التي كان ينزع في تفكيره نحوها ففي هذا اللقب يصور لنا الترمذي نفسه أوضح صورة عن نزعة تفكيره مبدئها وغايتها والمثل الذي كانت تتّجه نحو تحقيقه.

أمّا اللفظ والمادة (حكيم ـ ح ك م) فهما معروفان في اللغة العربية والعبرية على السواء وهما كذلك من كلمات القرآن والتوراة إلاّ أن استعمال لقب «حكيم» في كل من اللغتين يختلف عنه في اللغة الأخرى فكلمة «حكيم» في اللغة العربية القديمة وفي القرآن وفي الأوساط الإسلامية حتى عهد الترمذي تختلف كثيراً عن كلمة «حاخام» العبرية سواء في اللغة أو في استعمال التوراة أو الكتب المتّصلة بالتوراة. وقبل أن ندخل في تفاصيل التفرقة بين اللغتين نحاول أن نتبيّن أولاً معنى الكلمة في اصطلاح الترمذي.

الحكمة هي إصابة الحق ويكون ذلك بالعلم والعقل. والحكيم هو ذلك الشخص الذي يصيب الحق دائماً عن عقل راجح وعلم وافر ثم

هو يفعل الخيرات بعد ذلك، والكلمة في استعمال القرآن واللغة وفي اصطلاحات الصوفية[1] قبل الترمذي لم تستعمل إلاَّ بهذا المعنى وهي بهذا المعنى قريبة جداً من هذه الكلمة الأخرى التي يستعملها الترمذي كثيراً وهي كلمة الأكياس والتي يقابل بينها وبين كلمة المغترين والتي ظهرت عند الصوفية قبله وفي عصره في مصطلحاتهم[2] بنفس هذا المعنى.

أمّا معنى الحكمة والحكيم عند الترمذي فيدخل فيه عنصر غير الذي عرفناه في الأوساط العربية الإسلامية ذلك أن الحكمة عند

(١) في القرآن الكريم ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾ أمّا إذا أسندت الحكمة وصفاً لله تعالى أو لكتابه أو آياته فهي آياته فهي بمعنى آخر. فالحكمة من الله معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام. ﴿ويعلّمهم الكتاب والحكمة﴾ ﴿وذكرن ما يتلى في بيوتكنّ من آيات الله والحكمة﴾ أمّا في الحديث فهي بنفس المعنى أيضاً «إن من الشعر لحكمة». وعند الصوفية بنفس هذا المعنى «قلت الدنيا في نفسها ما هي قال اتّفق البصراء من الحكماء أن الدنيا هي النفس وما هويت» الصدق ٢٧، «وهذا يدل على ما قال الحكماء لأنه من قصر أمله لم ينعم وكانت الغفلة منه بعيدة» الصدق ٢٩ ـ وكذلك قال بعض الحكماء «انتقم من حرصك كما تنتقم من عدوّك بالقصاص» الصدف ٤١ ـ وأماكن أخرى كثيرة الصدق ٤٤٧، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٦، ٤٦٨.

(٢) داود الطائي «جاء رجل من الأكياس يريد أن يلقى داود الطائي فجعل لا يمكنه حتى يخرج متخفّياً بثوبه كأنه خائف» حلية ٧: ٣٤٤ ـ الخراز: «وأعلى درجات الذين زهدوا من الدنيا الذين وافقوا الله تعالى في محبّته فكانوا عبيداً عقلاء عند الله عزّ وجلّ أكياس فحين سمعوا أنه جلّ ذكره ذمّ الدنيا» (الصدق ٣٢ ـ وهكذا روى عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال «يا حبّذا نوم الأكياس وإفطارهم ـ كيف غنموا سهر الحمقى وصيامهم ولمثقال ذرة من صاحب تقوى ويقين أوزن عند الله من أمثال الجبال من أعمال المغترين» الصدق ٣٢.

الترمذي إصابة الحق وتكون بالعلم والعقل وشيء ثالث غير العلم والعقل. ليست هي الكياسة فحسب ولكنها الكياسة وشيء آخر إلّهي هو الولاية. فالحكيم عند الترمذي هو نوع الولي ثم هو يصيب الحق لا عن وافر علم أو راجح عقل فحسب بل عن هذا السر الإلّهي الذي اختصّه الله به فقرنه بهذا العقل الراجح والعلم الوافر.

تتّصل كلمة الحكيم إذن عند الترمذي بكلمة «الولي» اتصالاً وثيقاً فمذهب الترمذي في حقيقة أمره مذهب الولاية كما سنرى، إلاَّ أن صلة الولاية بالحكمة والحكمة بالولاية نستطيع أن نتبيّنها واضحة في هذه التفرقة وهي أن الولي نوعان نوع يعنى بأمر الأمة جميعاً. فالأول قريب من النبي الذي لا يرسل لقومه وأمّا الثاني فهو مثل النبيّ المرسل. فالحكيم من الأولياء هو بمنزلة النبي المرسل من النبي الذي لم يختصّه الله برسالة. وهكذا ميّز الترمذي نفسه بين الحكمة والولاية في هذا اللقب الذي ارتضاه لنفسه والذي ينقله لنا العطّار إذ أطلق عليه «حكيم الأمة» أو «حكيم الأولياء».

فالحكيم عند الترمذي هو صورة من الحكيم العربي ولكنه يزيد عليه أنه إنّما يصيب الحكمة لا عن عقل وعلم فحسب بل عن سر إلّهي كذلك. ثم يزيد بعد ذلك أنه يعنى بأمور الأمة عامة فينظّم صلاتها الاجتماعية والفردية فيما بين أنفسها ثم فيما بينها وبين أنفسها ثم فيما بينها وبين الله ثم يرسم لمجتمعها أموراً تشريعية في كل خطواته يصادف في ذلك حكم الله وتوفيقه لهذا السر الإلّهي فهو أمن للأمة من أنفسها ومن الله ومن غوائل الزمن. هذا هو الحكيم عند الترمذي هو فيلسوف الأمة الديني ومشرعها الإلّهي وقاضيها في معاملاتها وإمامها في صلواتها ووليها الذي يصيبها الأمن والسعادة والرخاء بوجوده بينهم.

هـذا هو الحكيم في اصـطلاح الترمـذي، أمّـا إذا عـدنـا للتـوفيق اللغـوي فإنّـا دون أن نوغـل في تفصيلات معـاني الكلمة في اللغتـين العبرية والعربية ودون أن نـذهب كثيراً في التفـرقة الاصـطلاحية بـين الكلمتين في كل من اللغتين نرى هذا الشبه الجلي الواضح بين كلمـة «حاخام» العبرية ومعناها والمنصب الديني الذي تطلق عليه وبين معنى كلمة «حكيم» في اصطلاح الـترمذي هـذا إلى أننا نجـد كذلـك شيئاً آخر لا يقل وضوحاً ولا جلاء عن ذلك وهـو أن كلمة «حكيم» بهـذا الاصـطلاح ليست من كلمات اللغة العـربيـة[1] ولا من مصـطلحـات الحياة الإسلامية أمّا هذا المنصب الديني الذي يطلق عليـه فلم يعرف من محيط الدولة الإسلامية إلاَّ للرسول صلوات الله عليه مـع كثير من التفرقة ذلك أن الرسول إنما كان يبلغ عن ربّه، وكـان يمدّه في كـل ما يعـرض له من أمـر نوع من الـوحي الإلّهي، أمّا الحكيم فـإنه لا يبلغ عن ربّه ولا يمدّه هـذا الوحي فشخصيـة الرسـول بينما تستنـد في كل هذا إلى الوحي نجد أن الحكيم إنّما يستند إلى نفسه وإلى شخصيته، أمّا صلته بالله فهي نوع من الولاية والاجتباء فحسب فهو يصيب الحكمة لا عن وحي، ولكن عن نـوع من السر الإلّهي، عن نوع من الـولاية

(١) نتبينّ ذلك واضحاً عندما نقارن استعمال كلمة «حاخام» أو «حكيم» أو «حكمة» في كل من القرآن والتوراة أمّا في القرآن فقد تبيّنا استعمالاتها ومعانيها المختلفة أمّا في التوراة فنجد أن: (أ) كلمة حاخام أي حكيم تطلق على من له إلمام بالمعرفة الإلّهية آرميا ٩: ١١ ـ مزمور ١٠٧: ٤٣ ـ أمثال ١: ٥ ـ. (ب) كلمة حكمة يقصد بها المعرفة وهي الوسيلة التي بواسطتها يستطيع الإنسان فهم رموز العالم أيوب ١١: ٦ ـ الجامعة ١: ٣ ـ ويقصد بها كذلك معرفة الله آرميا ١٠: ١٢ ـ مزمور ١٠٤: ٢٤ ويتضح من هذا أن استعمال الترمذي لكلمة حكيم يتّصل بالأوساط العبرية أكثر ممّا يتصل بالأوساط العربية والثقافة الإسلامية.

اختصّه الله به من الأزل يوم تقسيم الخطوط بين الخلق يوم المقادير.

أمّا هذا الحكيم الذي يصوّره الترمذي والذي يتمثّله في حياته ونفسه واعتقاده فإنّا إذا أردنا أن نتبينّ منه نزعة الترمذي العقلية فلا يفوتنا أن ننبّه إلى أنه ليس هو «الإنسان الكامل» الذي ينزع الترمذي لإيجاده فـ «الإنسان الكامل» في مذهب الترمذي إنّما هو «خاتم الأولياء» وليس «حكيم الأولياء» أمّا الفرق بين «حكيم الأولياء» وبين «خاتم الأولياء» فنستطيع أن نتبيّنه في هذه الظاهرة البسيطة وهي أن الترمذي لم يتّسم إلاَّ «بحكيم الأولياء» فقط ولم يرد أن يطلق على نفسه «خاتم الأولياء» مع أنه واضح الفكرة والمذهب.

أمّا «خاتم الأولياء» عند الترمذي فهو نوع من «المخلص» يأتي آخر الزمان فيأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وتجب طاعته على الناس فيقر العدل في الأمة فيكون هو الواحد في الأرض ويكون الله هو الواحد في السماء ويكون خاتم الأولياء وأبينهم وصاحب علمهم وبيده صحيفتهم هذا هو الإنسان الكامل الذي يبشّر به مذهب الترمذي. أمّا منزلة الترمذي فهي منزلة رسول من سلسلة الرسل من «خاتم الرسل» أو بمعنى آخر أن «حكيم الأمة» أو «حكيم الأولياء» هو الإنسان الكامل في عصره أمّا «خاتم الأولياء» فهو (الإنسان الكامل) إطلاقاً والذي ينتظره العالم ويسير نحوه.

هذا هو معنى كلمة «حكيم» عند الترمذي نتبينّ منه المثل الأعلى الذي كان ينزع مذهب الترمذي نحو تحقيقه، كما نتبينّ منه الوجهة التي كان يسير نحوها في نزعته الفكرية، وكما نتبينّ منه كذلك الصورة الخفية التي كانت تتمثّل أمام عيني الترمذي فتكيّف أساليب تفكيره

وأساليب سلوكه ثم أساليب إيمانه واعتقاده ثم تظهر بعد ذلك واضحة في اتجاه تاريخ حياته وفي اتجاه ثقافته وفي الروح التي تسري في كل منهما.

فالترمذي لم يقنع بالإقامة في بلد أو مصر خاص بل حاول أن يرتاد الأمصار جميعاً، ولم يقنع كذلك بنوع خاص من ثقافة عصره بل حاول أن يظهر عليها جميعها ثم نجد هذه الثقافات بدورها لا تستقرّ في رأسه منفصلة بعضها عن بعض بل يحاول أن يمزجها ليستخرج منها هذا المذهب الواحد المتماثل ليقدّمه شفاء للأمة وتجديداً لدينها، ثم لم يرض أن يضع نفسه في زمرة طائفة ما من طوائف العلماء في عصره بل وضع نفسه فوقها جميعاً فقد آمن بامتيازه في نفسه وفي المذهب الذي أراد أن يرسمه لم ينس ذلك لحظة من لحظات حياته حتى بعد نفيه واضطهاده.

٢ - بيئته وعصره

٦ - نشأ الترمذي في مدينة ترمذ إحدى مدن ما وراء النهر تقع على الضفة الشمالية لنهر جيحون بالقرب من مصبّ نهر سروخان ولئن كان الموقع الجغرافي لهذه المدينة قد جعلنا نضيفها إلى بلاد ما وراء النهر، لأنها تقع فيما يلي نهر جيحون إلّا أننا نجدها في حقيقة الأمر لا تتبع أي قسم من هذه الأقسام الثلاثة التي تلتقي عندها لا في الناحية الطبيعية ولا في الناحية الجنسية ولا في التاريخ السياسي وروح الحضارة.

تقع ترمذ عند ملتقى ثلاث وحدات طبيعية وجنسية وتاريخية. أمّا الأولى فيما يلي الدولة الإسلامية فهي أرض خراسان التي تشغل من سلسلة جبال البرز أقرب أجزائها من نهر جيحون والتي تقع شمال

صحـراء فارس الملحيـة وشمال غـربي أرض أفغانستـان، أمّا الـوحدة الثانية فهي بـلاد ما وراء النهـر التي تطلق عـلى حوض نهري سيحون وجيحـون والسهول المحصـورة بينهما أمّـا الوحـدة الثالثـة فهي الفـرع الثاني من سلسلة جبال الهندكوش الـذي يمتد من الشـمال إلى الجنوب متاخماً لحدود الهند ثم ينعطف من الشمال متصـلاً بسلسلة جبال الـبرز حتى يتصل بهضبة البامير، وهو يشمل عدة كور تحد إقليم خراسان مما يـلي الهنـد وهي: مكـران وكـرمـان وسجستـان وبلوخستـان والملقـان وزابلستان وغزنة وكابلستان، كما يشمل من الناحية الشمالية: كاشمير وكافرستان.

هذه هي الأقاليم الثلاثة التي تلتقي جميعاً عند تـرمذ، أمّـا الإقليم الثـاني إقليم مـا وراء النهـر فهـو، يختلف في طبيعتـه الجغـرافيـة عن الإقليمين الآخرين وإن كان ينزعه نحوهمـا نوع من الشبـه، في الجزء الذي يقع منه عند منبع النهرين، أمّـا بقية الإقليم فهـو سهل زراعي منبسط يعتبر واحة وسط هذه الصحراء الملحيـة العظيمـة التي تقع إلى الشمال من سلسلة الجبال الجنوبية «جبال البرز» أمّا الإقليمان الآخـران فهما متشابهان في البيئة تشـابهاً يكـاد يكون تـاماً إلّا أنـه تفصل بينهـما صحـراء فارس الملحيـة ولئن كـان القسم الأول يختلف عنهـما في أنـه سهل أخضر فهذان الإقليمان هما سلسلة من الجبال المتصلة تقع بينهـما أوديـة صغيرة يكـاد بعضها يكـون منعزلاً عن بعض. فبـلادهـا تكـاد تكـون مستقلة لا يربط بينهـما حـوض نهر ولا ينتـظمهـا واد طـويـل. تعتمد في مياهها على العيـون التي تكثر في معـظم بقاعهـا والتي يعتمد عليها في الزراعة والحياة.

هذان الإقليمان يشملان منطقـة جبلية وعـرة المسالـك تعيش بلدانها في عزلة كل منها عن الآخر. أمّا الإقليم الأول فهو سهل تكـاد تتصل

جميع أجزائه ثم هو بعد ذلك مساحة من المروج الخضر الطويلة الحشائش الكثيرة الحيوان الغنية بالأشجار، أمّا أهل هذا الإقليم فهم في الجزء السهل منه أهل زراعة واطمئنان، أمّا أهل الإقليمين الآخرين والجزء الجبلي من هذا الإقليم فهم يعتمدون فيما عدا الزراعة القليلة التي يقومون بها على الرعي وعلى الثروة المعدنية التي يحسنون استخراجها من سلسلة هذه الجبال.

هذه هي الأقسام الثلاثة التي تلتقي عند ترمذ متباينة في طبيعتها ثم هي متباينة بعد ذلك في سكانها، فخراسان ممّا يلي «مشهد» غرباً إيرانيون يتصلون بالجنس الفارسي، ثم هي في الشمال الشرقي من مشهد يسكنها الأكراد، أمّا في الجنوب من مشهد فتسكن هناك قبيلة من قبائل الأتراك تسمّى آمان، أمّا إقليم ما وراء النهر فيسكن في الجزء السهل منه بعض قبائل التركستان، أمّا الجزء الجبلي منه والجزء الشمالي من سلسلة جبال الهندكوش فتسكن هناك بعض قبائل الترك وهي تمتد كذلك إلى الجنوب ومختلطة ببعض أجناس الهند والإيرانيين.

هذه هي الأقسام الثلاثة من الناحية الجنسية نراها مسكناً للجنس المغولي والجنس القوقازي، ثم هي بعد ذلك لا تكون شعباً متّحداً ولا يكون أي قسم منها شعباً واحداً كذلك أمّا ما وراء النهر فيشمل قبائل خوارزم والصغد والهياطلة، وأمّا جبال الهندكوش ففيها قبائل الختل وقبائل الترك، وأمّا إقليم خراسان فإنه استطاع أن يكون وحدة إلى حدّ ما، فقد كان الجزء الشمالي منه الذي يقع على سفح سلسلة الجبال يتصل دائماً بإقليم خوارزم، كما أن الجزء المتوسط منه فيما يلي نهر جيحون يتصل دائماً بطخارستان، أمّا الجزء الجنوبي منه هراة فقد كان يلحق دائماً بإقليم سجستان.

أمّا اللغة فهي متباينة أشدّ التباين تكاد تختص كل قبيلة أو كل إقليم بلسان وبيان خاص. أمّا هذه القبائل فيما يتصل بترمذ فتتكلّم الخوارزمية والبخارية، وأمّا بلخ فلها لغة خاصة كذلك هي لغة أهل ترمذ[1].

أمّا من الناحية السياسية فقد كان لكل قبيلة نظامها وملكها، وكان لها استقلالها التام إلاّ ما امتدت إليه سلطة الدولة الفارسية في بعض نواحي خراسان، أمّا الترك فقد كان لهم ملك اسمه خاقان استجار به يزدجرد عندما فرّ من وجه الفتح العربي ولقد كان لملك الترك هذا شأن مع المسلمين فيما بعد، فقد كان يحمي بنفوذه مجوس هذه البلاد التي امتدّ إليها الفتح الإسلامي، ونعرف من ملوك هذا الإقليم كذلك ملك الختل الذي كان يسمّى ختل شاه أو شيرختلان. وملك الباميان الذي كان يقال له شيرباميان وملك ترمذ الذي كان يقال له ترمذشاه[2].

أمّا هذه البلاد التي لم تكن وحدة ما في أي مظهر من مظاهرها فقد كانت كذلك مسرحاً لعدّة حضارات إذ لم تشأ أن تكون وحدة في تاريخها أيضاً، أمّا في العصر الأسطوري في الحضارة الفارسية فإنّا نجد أن ظهور مرث يؤسّس مدينة مرو كما يؤسّس مدينة بابل، فالحضارة الأولى في هذا الإقليم فيما يلي النهر من ناحية الغرب كانت حضارة فارسية أول أمرها وكان ملوك العجم قبل عصر ملوك الطوائف يتّخذون دار ملكهم من بلخ[3]، ولكنّا نجد أن هذا الإقليم

---

(١) المقدسي: التقاسيم ٣٣٥.

(٢) ابن خرداذبة ٣٠٩.

(٣) ياقوت مادة «خراسان».

يخضع بعد ذلك للهياطلة الذين يتّخذون من بلخ مقرّاً لملكهم كذلك، وفي عصر لا تستطيع الاكتشافات الأثرية تحديده حتى الآن نجد أن هذا الإقليم يخضع لتيار قوي من تيارات الحضارة يأتيه من الجنوب من ناحية الهند ويتّخذ ترمذ مقرّاً له والاكتشافات تتوالى الآن لتكشف عن هذا العصر البوذي الذي وجدت آثاره واضحة، أمّا التيار الخامس فهو تيار مختلط من الحضارات التي كانت تمر ببلخ وترمذ على مرّ العصور مع قوافل التجارة التي كانت تصل الصين بالأمّم الأخرى القديمة منذ عهد الفراعنة ناقلة إليها التحرير الصيني.

هذا هو الإقليم بترمذ لم يكن وحدة ما لا في طبيعته ولا في سكانه ولا في لغاته ولا في تاريخه ولا في حضاراته. جاء الإسلام فأضاف إليه جنساً جديداً هو العرب. كما أضاف إليه لغة جديدة وحضارة أخرى جديدة، ولقد دخل مع الإسلام كذلك عدد غير قليل من اليهود وقليل من النصارى فاستوطن اليهود إقليم بخارى وكان لهم بها شأن[1].

أمّا ترمذ فقد كانت صورة واضحة حيّة من هذا الإقليم وتاريخه، فقد شاركته في طبيعته وسكانه وتاريخه.

أمّا أهمية ترمذ فترجع لموقعها، هذا الموقع التجاري والحربي فقد كانت نقطة اتصال بين هذه الأقاليم الثلاثة فقد كانت على اتصال من خراسان إلى ما وراء النهر فعندما كان يعتبر الهند ولها عليه معبران هذا إلى أنها تقع على النهر، وقد كان هو الطريق الذي يربط بلاد ما وراء النهر بأعاليها، كما كان يخرج منها كذلك طريق إلى التبت ماراً ببلاد الختل وآخر إلى كابل خلال الهندكوش فعندما كانت تلتقي هذه

---

(١) المقدسي: التقاسيم ٣٢٣.

الطرق جميعاً وقد كان لها أربعة أبواب إلى النهر نحو بلخ آخر إلى كابل والثالث إلى التبت والرابع إلى فرغانة وبخارى، كما كانت تقع على النهر الذي يربط أجزاء الإقليم. لذلك نشأت ترمذ مدينة تجارية بها كل خصائص المدن التجارية لم تعتمد على ما اعتمدت عليه المدن الأخرى من الزراعة.

أمّا من ناحية الموقع الحربي فقد كان لترمذ أهميّتها الكبرى فهي للغازي نقطة الارتكاز الذي يوجّه منها حملاته نحو إقليم ما وراء النهر أو إقليم التبت وقبائل الترك وهي للمدافع أمنع حصن يستطيع أن يقف عنده ليصدّ الجيش الغازي قبل أن يعبر النهر. ولقد زاد في أهمية ترمذ الحربية سواء كانت الدفاعية أو الهجومية هذه الجزيرة الصغيرة الموجودة في حوض النهر قريباً منها عند زم، والتي تعرف بجزيرة كالف فهي تعتبر خطّاً للدفاع الأمامي عن حصن المدينة أو نقطة قوية لمهاجمة هذا الحصن.

أمّا أهالي ترمذ فقد غلب على لسانهم لغة بلخ إذ كانت أقرب البلاد صلة بهم، فقد كانت على بعد مرحلتين منها فحسب، كما كانت تربطها بها أقرب طرق المواصلات بالإقليم، أمّا الختل والباميان والصفد والهياطلة وقبائل خوارزم وبخارى فقد كانت لها صلة وثيقة بالمدينة أيضاً، ولعل هذه الصلة قد امتدت بعد أكثر من ذلك بأسباب التجارة فأثّرت في تكوين عناصر السكان.

أمّا التاريخ والثقافة فلعلّها كانت أعقد من كل ذلك وأغمض فإذا أردنا أن نلتمس ذلك في تبيّن طابع المدينة فنجد من وصفها أنها كانت طابعاً من مدن خراسان، فالجغرافيون المسلمون يذكرون أن بها قلعة ومدينة وربضاً وأنه يحيط بالربض سور، وأمّا دار الإمارة فهي في القلعة، وأمّا الحبس فهو خارج القهندز من المدينة في السوق، وأمّا

الأسـواق فهي داخل المـدينة الـرسمية، كـما أن بهـا مسجـداً جـامعـاً ومصلّى، أمّا المسجد الجامع فهو في المدينة وأمّا المصلّى فهـو في الربض داخل السور.

هذا هو وصف مدن خراسان وهو بعينه الطابع الذي نتبيّنـه لترمـذ في القرن الرابع الهجري، أمّا الاكتشافات الأثرية فهي ترجع بتاريـخ المـدينة وحضـارتها إلى تيـارات أخرى غـير فارسيـة، أمّا أظهـر هـذه الحضـارات فهي الحضارة البـوذية التي كـانت منتشرة بهـا كـما تشهـد بذلك الآثار التي كشف عنها حديثاً، ولقد ظلّت هذه الديانـة ظاهـرة بها بل اتخذت بها مستقرّاً حتى الفتح الإسلامي فقد كان بها اثنـا عشر معبـداً للبوذيـة ونحو ألف راهب إبّـان الفتح الإسـلامي. أمّا جـزيرة كالف القريبة منها والتي تعرف بجزيرة الرسول فقد كـان يتوسّـل فيها بنبيّ الله ذي الكفـل. والمدينـة قد كـانت موضـع تسابق المتحـاربـين ليتحصّنـوا بهـا فتـداولتهـا أكـثر من دولـة سـواء في الإسـلام أو قبـل الإسلام.

أمّا الحالة الاجتماعية في المدينة فقد كانت تابعة لهذه الظروف جميعاً فقد اشتغل أهلها بالتجارة، كما اشتغلوا كذلك ببنـاء السفن وصناعـة الصابون. أمّـا أعمالهم هـذه فقد استـدعت أن ينشأ عنـدهم نوع من الرأسمالية كهذا الذي نعرفه اليوم، فقـد كان أصحاب رؤوس الأموال يسخّـرون عندهم طـائفـة كبـيرة من العبيـد يسخّـرونها في الصنـاعـة والتجارة وبعض الرعي والزراعة.

أمّا هذه الطبقة فقد كان لها نظامها الخاص كـانت ترتبط بصـاحب المال ارتباطاً وثيقاً لا تأخذ منه إلاّ أجراً محـدوداً، وكانت هـذه الطبقـة تجلب من الجبال من قبائل الترك تجلب صغاراً بطريقة التجّار اليهود، أمّا شراء من قبائل التبت أو اختطافاً، وكانت هذه الطبقة من الذكور

فحسب إذ كانت هي التي تستطيع أن تقوم بأعمال التجارة والصناعة والرعي أو الزراعة لذلك عرفت ترمذ في كثير من العهود باسم مدينة الرجال لقلّة عدد النساء بها.

أمّا الطبقة الثانية التي تركّزت في يدها الثروة كذلك فهي طبقة الدهاقين فقد كان هؤلاء يقومون بدور كبار الملاّك الزراعيين، وكان لهم عدد كبير كذلك من العبيد يعملون لهم في الأرض، وكانوا يقومون كذلك بدور كبار الملتزمين، وتلي ذلك طبقة ثالثة هي طبقة الحكّام وعلى رأسها ملك المدينة وكان يعرف بترمذشاه، وكانت هذه الطبقة تملك المدينة وتجبي خراجها وتقوم بالدفاع عنها.

أمّا هذه الطبقات الثلاث فقد تركّزت في يدها الثروة في هذه المدينة الكبيرة، وترمذ وإن تكن ناحيتها صغيرة بالنسبة لما يجاورها من النواحي مثل الصفانيان والباميان مثلاً إلاّ أنها كانت أكثر عدداً وأوفر مالاً[1]، لأنها كانت تعتمد على التجارة والصناعة والملاحة، وأن الوصف الذي انتهى إلينا عن المدينة يشهد بأن أسواقها وطرقاتها كانت مفروشة بالأجر وأمّا الأرقام التي حفظت لنا عن مقدار خراجها فتشهد بذلك أيضاً إذ يذكر المقدسي: أن خراج ترمذ وزم بلغ ٤٢٠, ٦٧ درهماً[2].

هذه هي ترمذ البيئة الأولى التي نشأ بها الترمذي ولئن كان تركها بعد ذلك إنّما تركها إلى بلخ إحدى مدن خراسان تركها إلى هذه المدينة التي إن امتازت بشيء فإنّما تمتاز كذلك بهذا البيت الذي كان بها والذي كان يشبه الكعبة هذا البيت الذي يعرف بالنوبهار،

---

(١) الإصطخري ٢٩٨.

(٢) أحسن التقاسيم ٣٢٣.

وكانت العجم تعظّمه وتحجّ إليـه وتهدي إليـه وتلبسه الحـرير وتنصب الأعلام على قبته، وكان له خدمة وسدنة وكانت ملوك الصـين وكابـل شاه تدين بذلك الدين فتحجّ إليـه وتسجد للصنم الأكـبر[1] أمّا ملوك الفـرس فـإنّـا نقـرأ في الشـاهنـامـة أن بعض الملوك كـانـوا يـذهبـون فيعتكفون في هذا البيت طلباً لوحي السماء.

وشبيه ببلخ في هذا الإقليم مدينة قـريبة منهـا هي مدينـة مرو التي يقول فيها قتادة عند تفسيره لقوله تعالى ﴿لتنذر أمّ القرى ومن حولها﴾ أن أم القرى بالحجاز مكة وبخراسان مرو، أمّا مرو فإن تأسيسها يرجع كذلك إلى الأساطير الأولى إذ أسّسها طهومرث كما أسّس بابل أيضاً[2].

وأمّـا على ذكـر الأديان والحضـارات التي اتخذت طـريقهـا في هـذا الإقليم فلا ننسى أن ننبّه إلى أن خراسان كانت أكثر صلة بالصين منها بالدولة الإسلامية وأنها كانت جنة الدولة من الترك.

٧ ـ هذه هي المدينة التي نشأ بها الترمذي والإقليم الذي تقع فيه، ولقد كان لهذه المدينة وهذا الإقليم خصائص أساسيـة مميّزة هي هـذه الخصائص التي امتاز بها وظهرت في تاريخه سـواء كان في الإسـلام أو قبـل الإسلام، أمّـا هذه الخصـائص فنتبيّنها واضحـة فيما حفـظه لنـا جغـرافيو العـرب عن تخطيط هـذا الإقليم من الناحيـة المذهبيـة هـذا التخـطيط الذي سـاد موازيـاً للتخطيط الجغـرافي الطبيعي والتخـطيط الاجتماعي، أمّا هذا التخطيط المذهبي فيتلخّص فيما يأتي:

إن إقليم خراسان وما يليه من بلاد ما وراء النهر وتخوم الـتركستان

---

(١) ابن الفقيه: البلدان ٣٢٣.

(٢) المرجع نفسه ٣١٩.

والأفغان كان في العهد الإسلامي مسرحاً لكثرة من المذاهب والمعتقدات كان يباين بعضها بعضاً أشدّ المباينة، وكان يعيش إلى جوار بعض وكان ينحو كل منها ناحية خاصة من التعصب والغلو، فكان الجو الذي يسود هذا الإقليم جوّاً من التباين والتعصّب والاضطراب على أرض تتقسّمها الأهواء والمذاهب والنحل.

أمّا في الفقه فقد كان مذهب أبي حنيفة يسرع إلى هذه البلاد فيبلغ أطرافها ويكاد يعم رقعتها، وكان يلاحقه في أثره مذهب الشافعي يحاول أن يدركه في أدنى بلاد الإقليم ويكاد يقطع عليه طريقه في بعض الأطراف العليا الشمالية وإن نجح في أن يعيش معه جنباً إلى جنب في كثير من بلاد الوسط وإن تكن هذه الحياة سلسلة من التعصّب والمغالبة. ولقد وصف لنا المقدسي تفاصيل ذلك في نص له[1] إذ يقول في وصف خراسان: «والغلبة في الإقليم لأصحاب أبي حنيفة إلّا في كورة الشاش وإيلان (الطرف الشمالي فيما يلي نهر سيحون من ناحية وسط آسيا) وطوس ونسا وأبيورد وطراز وجنفارح وسواد بخارى وسنج والدامغان واسفرايين وجوبان (أصل خراسان تقريباً وتميل إلى بحر الخزر قليلاً ما عدا بخارى فإنها في وسط ما بين النهرين) فإنهم شافعية كلهم والعمل في هذه المواضع على مذهبهم ولهم جلبة بهراة وسجستان وسرخس والمروية (وسط خراسان ويميل إلى الجنوب قليلاً) ولا يكون قاضياً إلّا من الفريقين وخطباء المواضع التي استثنينا ونيسابور (وسط خراسان) أيضاً شفعوية وأحد جامعي مرو أيضاً إلّا أن الإقامة به وبنيسابور مثنى».

هذا وقد حفظ لنا التاريخ وصفاً بيّناً عن مقدار ما وصل إليه

---

(١) أحسن التقاسيم ٣٢٣.

التعصب بين هذين المذهبين من سجستان ومرو وما وراء النهر فقد بلغ التعصب بأصحابها أنهم كانوا يقتل بعضهم بعضاً في هذه الفتن التي كانت تقع بينهم.

أمّا في الكلام فقد كان مذهب أهل الحديث هو اللون الأول الذي سبق إلى صبغ الإقليم، ولكن هذا اللون لم يلبث أن ناله نوع من التحوّل فقد اصطبغ بلون آخر في كثير من بلاد خراسان الوسطى حيث سبقت إليه مذاهب الغلاة من الشيعة والخوارج. أمّا أهل الرأي من المعتزلة فقد أدركت مذاهبهم أطراف الإقليم الدنيا حيث كان ذلك هو الحد الأخير الذي استطاع أن يصل إليه مذهبهم محتفظاً بروحه وشكله أمّا حين يجتاز هذا الحدّ فإنّا نراه يتقمّص بعض المذاهب الفلسفية العقلية القديمة التي كانت تكمن في هذا الإقليم فيظهر بعد ذلك في ثوب الجهمية وما يتصل بها.

ولكن هذا الصبغ الجديد الذي ترك الثوب مرقطاً في بعض أجزائه قد أصاب برشاشه كثيراً من رقعة الثوب الباقية فظهر في هذا الإقليم طائفة أخرى من مذاهب أهل السنة التي اكتست لوناً من ألوان مذاهب أهل الرأي فظهرت الكرامية والسالمية كما ظهرت المرجئة كذلك.

أمّا صفة هذا الثوب فقد حفظ لنا المقدسي تفاصيلها كذلك، فيذكر لنا أن مذاهب أهل الإقليم مستقيمة أي أنهم على مذهب أهل السنة والحديث إلاّ في سجستان ونواحي هراة كرخ واستراجان فإن بها طائفة من الخوارج، وأمّا نيسابور فإن بها الشيعة والكرامية لهم فيها ظهور وغلبة وللمعتزلة بها ظهور كذلك وليست بها غلبة. وأمّا أهل ترمذ فهم جهمية وأمّا أهل الرقّة فهم شيعة وأهل كندر قدرية. وأمّا

إقليم ما وراء النهر وبخارى فإن أولاد علي به على غاية الرفعة، ولا نرى به هاشمياً عربياً. وأمّا الكرامية فقد كان لها ظهور في أغلب مدن الإقليم وقد كان لها جلبة في هراة ومرج الشاه كما كان لها خوانق بفرغانة والختل والجوزجان ومروالروذ وسمرقند[1].

أمّا في التصوّف فقد ظهر في الإقليم لونان أساسيان تبعاً لهذين اللونين الرئيسين اللذين ظهرا في الكلام ذلك أن أحدهما كان يميل إلى التفكير العقلي الفلسفي الجريء. والآخر كان يميل إلى تفكير أهل السنة والجماعة هذا التفكير التقليدي المحافظ، أمّا الأول فظهر في الجنوب وفي أماكن المعتزلة والمذاهب الفلسفية القديمة وأمّا الآخر فقد سار موازياً له، ولكنه إلى الشمال منه ولكن هذين التيارين اختلطا أخيراً عندما اتخذا في الممرّات الضيّقة إلى أواسط آسيا.

هذه هي المذاهب الإسلامية التي عاشت في البلاد يذكر لنا جغرافيو القرن الرابع أنه قد عاشت إلى جوارها في هذه البلاد أيضاً بعض المذاهب والديانات الأخرى التي ظهرت قبل الإسلام، فقد كان ببخارى وما وراء النهر طائفة كبيرة من اليهود وأخرى من النصارى قليلة، كما كان بها أصناف كثيرون من المجوس أمّا رساتيق هيطل فقد كان بها أقوام يقال لهم «الهياطلة» بيض الثياب مذاهبهم تقارب الزندقة، كما كان يوجد إلى جانبهم أقوام آخرون على مذهب عبد الله السرخسي لهم زهد وتقرّب. أمَّا سنام فقد كانت قلعة المقنع الخرساني.

والمدينة التي نشأ بها الترمذي نفسها قد كانت صورة واضحة من هذا الخليط من المذاهب الإسلامية وغير الإسلامية فقد كانت مركز

---

(١) المقدسي ٣٢٣.

هذا الإقليم والبؤرة التي تجتمع فيها كل هذه المذاهب والنحل والأجناس فقد كانت على الممرّ الوحيد السهل بين أجزاء الإقليم جميعاً، كما كانت هي المدينة التجارية التي تربط جميع هذه الأجزاء كذلك، ولقد نشأ بها كما رأينا الجهمية التي تسمّى في بعض الأحيان بالترمذية، كما امتدت إليها مذاهب أهل الحديث المعارضة ومذاهب الصوفية التي تتصل بذلك فظهرت الكرامية والمرجئة.

ولكي تستكمل الخصائص الأساسية المميّزة لهذا الإقليم يجب أن نعرض في شيء من الإيجاز لهذه الحركات المذهبية الخاصة التي انفرد بها دون بقية أجزاء الدولة الإسلامية.

أمّا أولى هذه الحركات بالذكر والتي يقترن اسمها دائماً باسم خراسان وما وراء النهر فهي حركة أهل الحديث. أمّا هذه الحركة فتبدوواضحة جلية في القرن الثالث الهجري إذ ظهرت في هذا الاتجاه المعروف نحو جمع الحديث واستخلاص الصحيح منه وكانت هذه الحركة حركة شاملة واسعة النطاق أو كانت اتجاهاً عاماً لثقافة هذا الإقليم في هذا العصر، ولا أدل على ذلك من هذه الحقيقة الواضحة وهي أن الكتب الستة التي كانت خلاصة هذه الحركة العلمية والتي استطاعت أن تفرض نفسها على أهل الحديث ترجع جميعها إلى هذا العصر وهذا الإقليم «البخاري ٢٥٦» مسلم (٢٦١) أبو داود (٢٧٥) النسائي (٣٠٣) الترمذي (٢٧٩) ابن ماجة (٢٧٣). أمّا البقعة التي اتخذتها هذه الحركة مسرحاً لها فتقع في أطراف الإقليم وتشمل بلاد ما وراء النهر غير أننا إذا اجتزنا نهر جيحون غرباً نحو أصل الدولة الإسلامية وقاعدة خراسان فإنّا نجد شعبة لهذه الحركة تبدو في بعض الأحيان، وتختفي في بلدان هذا الجزء الشمالية، إذ كانت هذه الحركة تنزح قليلاً نحو وسط آسيا في قاعدة الإقليم الذي يقع بين بحري

الخزر وأورال.

ولقد ظهرت في هذا الإقليم كذلك حركة أخرى موازية لحركة أهل الحديث وإن كانت تعتبر بالنسبة إليها في المنزلة الثانية، وهي حركة خاصة من حركات الصوفية ظهرت في القرن الثالث، أمّا هذه الحركة فهي حركة الكرامية التي تنسب لمحمد بن كرام (٢٥٥) والسالمية التي أسّسها سهل التستري (٢٨٣) هاتان الحركتان اللتان لقبتا بعد ذلك بصوفية أهل الحديث، أمّا البقعة التي اتخذتها هذه الحركة مركزاً لها فهي ـ كما تبيّنا من نص المقدسي الذي حلّلناه قبل ذلك ـ تقع وسط خراسان في نيسابور وما حولها وإن كانت قد استطاعت أن تمتد في بعض الأحيان إلى أطراف ممّا يلي أواسط آسيا إلَّا أنها كانت تسير موازية لحركة أهل الحديث التي كانت تقع إلى الشمال منها.

أمّا هذه الحركة الصوفية صوفية أهل الحديث فقد كانت تتصل بحركتين صوفيتين ثانيتين، وكانت كل واحدة منهما ذات لون خاص، أمّا إحداهما فقد كانت امتداداً لهذه الحركة في أواخر القرن الثالث وجميع القرن الرابع أمّا الثانية فقد كانت أصل هذه الحركة هذا الأصل الذي ظهر في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث.

أمّا الحركة الأولى فهي تتمثّل في مذهبين، في مذهب أصحاب الفتوة الذين ينتمون إلى شاه بن شجاع الكرماني (ق ٣٠٠)، وفي مذهب أهل الملامة الذين ينتمون إلى ثلاثة من أعلامهم هم: أبو حفص الحداد (٢٧٠) وحمدون القصار (٢٧١) وأبو عثمان الحيري (٢٩٨).

أمّا الخصائص الأساسية المميّزة لهذه الحركة فهي تتلخّص في أن

هذه الحركة حاولت أن تصوغ معتقداتها وأحوالها الصوفية في أسلوب فلسفي أو بعبارة أدق في أسلوب عقلي جد بعيد عن التفكير الديني، فأهل الفتوة حاولوا أن يؤسّسوا مذهبهم الصوفي على عاطفة إنسانية تتصل بالتربية والفروسية، وهي الفتوة أو البطولة وهي أشبه شيء بحركة الفروسية في القرون الوسطى، وأهل الملامة حاولوا أن يؤسّسوا مذهبهم الديني على أصول أخلاقية بعيدة عن جو الدين هي فكرة العقل والهوى أو النفس والروح لئن كنّا نستبيح لأنفسنا أن نستشعر من ذلك اتجاهاً قوياً نحو تغير القيم الأساسية العامة في هذا العصر فإنّا لا ننسى أن ننبّه على ظاهرة أخرى بدت في هذا العصر واضحة جلية وهي فكرة أولاد الأحرار أو الأزادمردية ـ هذه الفكرة الشعوبية النزعة التي تلتمس أصولها في المحيط المدني بعيداً عن الدين وتنزع فيه نحو حرية الفكر.

وأمّا المراكز التي انتشرت فيها هذه الحركة بفرعيها فهي تكاد تكون المراكز التي كانت تنتشر فيها الكرامية حتى إننا لن نستطيع أن نقول إنها كانت نوعاً من الكرامية تقمص روحاً فلسفية حرة.

أمّا الحركة الثانية فنستطيع أن نسمّيها أصول الصوفية الأولى، وهي هذه الحركة التي نشأت ببلخ وما حولها في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث هذه الحركة التي لم تكن قد تميّزت بعد بلون خاص سوى هذه المحاولات الأولية لتأسيس مذهب صوفي والتي تمثلها طائفة من صوفية بلخ الذين نستطيع أن نذكر منهم: الفضيل بن عياض (١٨٧) وابراهيم بن أدهم وحاتم الأصم (٢٣٧)، الذين يعتبرون أعلام الصوفية المسلمين غير أننا يجب ألّا ننسى خاصتين جزئيتين امتاز بهما هذا المذهب الصوفي في طابعه ونشأته عن مذاهب الزهد التي نشأت في القرب منه فيما يلي الكوفة والبصرة في

هذا الوقت أو قبله بقليل. فتصوف أهل بلخ في أوخر القرن الثاني غير تصوّف الكوفة والعراق في هذا الوقت هذا التصوّف الذي اتخذ ثوب الزهد الذي كان يمثّله سفيان الثوري (١٦١) وداود الطائي (١٦٥) والمعافى بن عمران (١٨٤) ويوسف بن أسباط (١٨٤) ثم هو كذلك غير التصوّف الذي نشأ بالبصرة والذي يمثّله الحسن البصري (١١٠) ونشأة التصوّف ببلخ تختلف كذلك عن نشأته في العراق والشام فهو لم ينشأ في بلخ إلاّ من أكتاف الشيعة، أمّا في العراق فلئن كانت قد اتصلت بعض صور الزهد منه بأوساط الشيعة بالكوفة فإن كثيراً منها نشأ بعيداً عن أوساطهم.

أمّا الحركة الثالثة التي امتاز بها هذا الإقليم فهي تتصل هذه المرة بعلم الكلام غير أننا نستطيع أن نتبيّن فيها كذلك لونين متباينين أمّا اللون الأول فهو مذاهب الكلام المتصلة بالسياسة، وأمّا اللون الثاني فهو مذاهب الكلام التي تتصل بأهل الرأي. واللون الأول كان أسبق في هذا الإقليم من هذا النوع الثاني حتى إننا نستطيع أن نعتبره أصلاً ترجع جذوره إليه.

أمّا هذا اللون فهو مذهب الخوارج الذي أوى إلى خراسان ليلتجىء إليها من وجه الدولة الأموية حيث استقرّ بها في نواحي هراة وسجستان وصحراء إيران، واتخذ منها مركزاً لثوراته وخروجه، وظل هناك حتى عصر الترمذي، ولئن كان هذا المذهب يعتبر من بين مذاهب الكلام مذهباً قريباً من المذاهب السياسية فإنه اتّخذ فيها بعد صورة من صور مذاهب المتكلمين على يد جهم بن صفوان (١٢٨) في مذهبه الذي نشأ بترمذ والذي يعرف بالجهمية.

أمّا اللون الآخر من هذه المذاهب فهو لون ذو ثلاث شعب: أمّا الشعبة الأولى منه فهي التي تقع إلى الشمال من الإقليم وهي شعبة

الشيعـة، وأمّا الثـانية فهي التي تقـع إلى الجنوب والـوسط وهي شعبة المعتزلة، وأمّا الثالثة فهي شعبة المرجئة وهي تقـع إلى الوسط والشرق من الإقليم.

أمّا الشيعة فقد دخلت الإقليم كما دخل الخوارج في ظروف ودواع متشابهة غير أنها استقرت إلى الشـمال بينما استقـر الخوارج في الـوسط وأمّـا الاعتزال فقـد دعاه إلى الإقليم هـذا العقل الثـائر الـذي خلقـه الخوارج من ناحيـة كما خلقتـه المذاهب الفلسفيـة القديمـة التي كانت تعيش هناك من ناحية أخرى. وساعد على ذلك الاضطراب السياسي الـذي عمّ الإقليم والذي دعـا إلى التفكـير في خلق نـظام جـديـد أو التخلّص من النظام القديم.

وأمّـا المرجئـة فقـد نشـأت في هـذا الإقليم رد فعـل لجميـع هـذه المـذاهب الخارجـة أو الثائـرة ولئن كان علماء الفـرق قد اختلفـوا فيما بينهم في تحديد معنى الإرجاء وفي وصفه، ولئن كان مؤرّخو الفـرق قد تعـثّروا كذلـك في تبينّ أسبـاب نشأتـه فمن الطريف أن نـلاحظ أنهم عـدوا من بين معـاني الإرجاء ومـذاهبه أصنـافاً مختلفـة: هي مـرجئـة الخوارج، ومرجئة الشيعة ومرجئة المعتزلة، ومـرجئة الجـبرية[1]، هـذه الطوائف الأربع التي اتخذت ملجأها في خراسان.

هذه هي المذاهب الإسلامية التي تكـون خصائص إقليم خـراسان والتي ظهـرت في العصر الإسلامي ونستـطيع أن نـذكـر إلى جـوارهـا طـائفة أخـرى من المذاهب غـير الإسـلاميـة كـانت تعيش فيهـا قبـل الإسلام وامتد بعضها إلى العصر الإسلامي تلك هي مذاهب المانـوية والمجوسيـة والبـوذية، أمّـا المجوسيـة فقد كـانت الديـانة الشـائعة فيـما

---

(١) الشهرستاني. الملل (ط ١٣٤٧) ١: ١٤٥.

يعرف بأرض إيران، وأمّا المانوية فقد كانت تقع في الجزء الشمالي ممّا يلي جبال إيران من ناحية الغرب حيث كانت منتشرة في بعض البلاد، وأمّا البوذية فقد أتت من ناحية الهند سائرة نحو الشمال فاتّخذت لنفسها مركزاً من ترمذ وبلخ.

كانت تعيش هذه المذاهب جميعاً قبل العهد الإسلامي على هذه الأرض وكان يجاورها فيما يلي الشرق من ناحية التبت مذاهب أخرى تتصل بالديانة الصينية عثر المقدسي على بقاياها التي يذكرها تحت اسم «مبيّض الثياب».

وأمّا في العصر الإسلامي فقد اصطدمت هذه المذاهب جميعها بهذا النظام الجديد الذي سار عليها كما كان يصطدم بعضها ببعض قبل ذلك، فكانت مقر ثورات متوالية عرفت بثورات الزنادقة عانى الإسلام من جرّائها كثيراً حتى تمّ له إخضاعها ولئن كانت القوة المسلّحة قد استطاعت أن تنزع سلاح هذه المذاهب المفكّكة وحدتها الدينية إلّا أنها لم تستطع في حقيقة الأمر أن تقضي على معتقداتها التي بدأت تتسرّب في ثوب المذاهب الجديدة التي اكتست ثوباً من الإسلام.

هذا هو إقليم خراسان وتلك بعض خصائصه المميّزة نتبيّن منها أن الإقليم كان جزءاً معقّداً في كل شيء في طبيعة أرضه، وفي طبيعة حضارته التي نشأت عليه، وفي طبيعة الدور الذي مثّله من تاريخ هذه الحضارات، وبهذه النتيجة التي انتهينا إليها نستطيع أن نتبين صورة واضحة عن بيئة الترمذي عن مدينته التي نشأ فيها وطبيعتها وعن طبيعة الإقليم الذي تقع فيه هذه المدينة.

٣ ـ شيوخه وأساتذته

لم يحدثنا الحكيم عن شيوخ له تعلم منهم وأخذ عليهم إلاَّ والده الذي أشار إليه في رسالته «بدو الشأن» وفي جانب آخر من هذه الرسالة روى الحكيم أنه سافر إلى الحجّ لما بلغت سنه سنة وعشرين عاماً، وأنه في طريقه إلى الحجّ ذهب إلى العراق، وأقام بالبصرة والكوفة يأخذ الحديث عن شيوخها، ولكنه لم يذكر لنا أسماء هؤلاء الشيوخ ولا مدى تأثّره بهم، وقد ذكرت كتب التراجم وخاصة كتب الرجال أسماء حوالي سبعة عشر من شيوخه الذي تلقى عنهم الحديث في خراسان والعراق، وليسوا هم كل شيوخه من المحدثين فإنهم يزيدون على المائة والستين محدثاً كما ذكر الدكتور محمد ابراهيم الجيوش في كتاب «المسائل المكنونة» الذي قام بتحقيقه للحكيم الترمذي، وقد تردّد في كتاب الطبقات أسماء ثلاثة من كبار شيوخ الصوفية التقوا بالحكيم، وكانت له معهم صحبة هم يحيى بن الجلاء، وأبو تراب النخشبي، وأحمد بن خضرويه غير أن هذا اللقاء لا يعني أنه كانت تلمذة الحكيم عليهم، وإنما هو لقاء الأقران والنظراء، ولو كان هناك شيء من هذا لأخبرنا الحكيم عنه في مجال حديثه عن أطوار تقدمه الروحي وبحثه عمن يرشده إلى طريقه، وكل الذي وقع له من ذلك إنّما هو كتاب الأنطاكي.

أما تلاميذ الترمذي فلم تسعفنا المراجع إلاَّ بأسماء ستة منهم وهم:

١ ـ أحمد بن محمّد بن عيسى.

٢ ـ الحسن بن علي الجوزجاني.

٣ ـ منصور بن عبد الله بن خالد الهروي.

٤ ـ أبو بكر محمّد بن جعفر بن الهيثم.

٥ ـ أبو بكر محمّد بن عمر الوراق الترمذي الحكيم.

٦ ـ أبو محمّد يحيى بن منصور القاضي.

٤ ـ العلم والعلماء.

بدأ الترمذي نظريته في المعرفة بالنظر في جميع أصناف العلوم في عصره وبالتعرض لجميع أصناف العلماء، فعرض أقسام العلوم على نظريته كما عرض أصناف العلماء على مثله، وبدأ في تأسيس نظريته بالنص على ما يجده من فرق بين ما يذهب إليه وبين ما يجده في عصره.

٥ ـ نقد العلماء.

أ ـ أهل الحديث:

نظر الترمذي في أهل الحديث ومنهجهم فأنكر عليهم، ونقم منهم. غير أنه لم يستطع أن ينكر عليهم الإنكار كله، ولا أن ينقم منهم كل شيء، فرأى أن من أهل الحديث رواة، هم الذين يعنيهم بنقده وهم أهل عصره، كما رأى أن منهم وعاة هم الذين ينشدهم ويدعو إليهم، وهو قوام مذهبه الذي يدعو إليه. «والرواة يستوفون الأسانيد ووجوه الإسناد، ويتخيّرون النقالين والحملة بهذه الرواية على أهوائهم، فذلك قصدهم، ليسوا من العلم والانتفاع به في شيء. لم يقفوا على ناسخها ومنسوخها وعلى عامها وخاصها وعلى غوامض تأويلها. إنّما شأنهم الكتابة والحفظ، فإذا احتاجوا إلى ذكره مرّوا في أبوابها وأسانيدها ووجوه رواتها ثم لا يلتفتون إلى شيء وراء ذلك ويظنون أنهم قد فرغوا من العلم. فهؤلاء الرواة ليس بأيديهم إلاَّ ذرو الكلام. وليس بأيديهم من العلم إلاَّ قشره»[1].

---

(١) كتاب الفروق ٧٣ ب.

فبعض رواة الحديث عنده ليسوا من العلم في شيء لما ينقصهم من التفقه في الدين وما يظنونه علماً ان هو إلاّ قشر وكلام وما هو من العلم في شيء، ثم هم بعد ذلك أهل هوى يتخيّرون النقلة والرواة على أهوائهم ويقيّدون من الحديث ما يوافقهم. ولذلك باءوا من العلم بقشره. فأمّا اللباب فبأيدي الوعاة فالنفع باللباب لا بالقشر. فالوعاة قوم سمعوا أحاديث رسول الله ﷺ عن أئمة الدين الثقات المرضيين فرعوها فكان من رعايتها أن استنبطوها وكشفوا عن معانيها وقلبوها ظهراً لبطن تفتيشاً عن وجوه التأويل فربما تغيّر المعنى بحرف واحد من حروف المعجم. . فالوعاة هذا شأنهم إنّما دورهم في كشف الغطاء عن المعاني وطلب حسن التأويل[1].

والوعاة هؤلاء الذين ينشدهم الترمذي لم نعرفهم بين أصناف العلماء في عصره. فهم قوم جمعوا بين المنهج النقدي لأهل الحديث وبين منهج آخر هو كشف الغطاء عن المعاني وطلب حسن التأويل.

غير أن الترمذي في نقده للرواة ينصرف إلى الطائفة الدنيا منهم تلك الطائفة التي لم ترعَ هذا القدر الضئيل من المنهج النقدي الذي التزمه أهل الحديث.

وهناك طائفة أخرى من أهل الحديث التزمت المنهج النقدي غير أنها قصرت في هذه الناحية الجديدة التي ينشدها الترمذي «كشف الغطاء عن المعاني وطلب حسن التأويل» فهي لذلك لا تنجو من نقده، أمّا هذه الطائفة فيسميها طائفة النقلة.

«والنقالون قوم يسوقون الأسانيد ويحفظون عدد الوجوه والطرق، فهذا الدهر مشغول بذلك لا يلتفت إلى معاني الحديث، همته الأسانيد

(١) المرجع نفسه ٧٣ ب.

والطرق، فلو أخذ أحدهم بشيء يسير من الدين لم يتوجه لمقال جوابه. . . »[1].

أمّا الطريق الذي يرسمه الترمذي لأهل الحديث في عصره وينبههم إلى سلوكه فهو طريق غير طريق النقلة للأخبار، هو طريق المؤدي إليها. والمؤدي هذا هو رجل قصد أئمة الهدى، والذين عرفوا بالصدق في الآفاق والأمانة وحسن الأداء فحمل أخبار الرسول ﷺ وسننه وتفسير الشريعة «فهؤلاء قوم تلقوا عن الرجال ونقدوا الكلام»[2].

ولكن من أئمة الهدى هؤلاء؟ هل هم الثقات من أهل الحديث؟ أو هم طائفة أخرى؟ هم قوم يؤخذ عنهم أخبار الرسول وسننه وتفسير الشريعة: فهم طائفة أخرى غير أئمة الحديث هم الوعاة لا الرواة وهم المؤدون لا النقالون هم طائفة توافرت فيهم خصائص الثقات من أهل الحديث إلى منهج آخر في فهم الدين هو الذي سيتّضح لنا كلّما مضينا مع الترمذي في فهم مذهبه.

ب ـ القراء:

يعطف الترمذي بعد ذلك على القراء فيرى أنهم قوم لم يحملوا كتاب الله كما يدّعون، إنّما هم قوم يتلونه فحسب، فحمل كتاب الله لا يكون بحمل حروفه وألفاظه فقط، إنّما يكون بحمل معانيه في القلب وبحمل حروف ألفاظه على اللسان وبحمل كسوته في الصدر، وفي غير ذلك إنّما هو تلاوة لا تجدي شيئاً.

---

(١) كتاب الفروق ٨٣ أ.

(٢) المرجع نفسه ٨٣ أ.

فحملة القرآن من حمل معانيه قلباً، وحمل حروفه منطقاً، وحمل كسوته صدراً، فإن القرآن كلام الله عزّ وجلّ، وعلى كل حرف منه نور، وذلك النور كسوته، فهو يطلب قلباً طاهراً ونفساً صافية وصدراً مشروحاً حتى يلج ذلك النور مع الحروف فإذا لم يجد قلباً بهذه الصفة وقف خارجاً ولم يكن في القلب إلاّ معاني الحروف أعني معاني الحروف علماً. قال الله تعالى ﴿يا أيها الناس قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾ فالكتاب هو الحروف المؤداة المنتظمة بنظامه المتضمنة معاني كثيرة والنور كسوته والكتاب مشتق من الكتب وهو النظام ومنه سميت الكتابة والقراءة اتباع الحروف بعضها بعضاً. قال الله تعالى ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾ فإذا وجد قلباً طاهراً حلّ به تبعه النور فأضاء الصدر بمعانيه وإذا لم يجده بقي (علم) الحروف وعلمه بلا نور فلم يضيء الصدر بمعانيه ولم يصر الإخبار كالمعاينة(١).

فحمل القرآن إنما يحتاج إلى قلب طاهر ونفس صافية وصدر مشروح بالإيمان كي يدرك معانيه وكسوته، أمّا قراءة القرآن وأداؤه بغير هذا القلب الطاهر والنفس الصافية والصدر المشروح فإنّما هي اتباع الحروف بعضها لبعض وتحصيل لمعاني الحروف علماً فحسب، فإذا لم يجد قلباً بهذه الصفة وقف خارجاً ولم يكن في القلب إلاّ معاني الحروف أعني معاني الحروف علماً.

فالقرّاء إنّما يحصلون معاني القرآن علماً فحسب، وأمّا الترمذي فهو يدعوهم لتحصيلها علماً ومعرفة كي يكونوا من حملة القرآن ولا يكون ذلك إلاّ بالقلب الطاهر والنفس الصافية والصدر المشروح، فللقرآن حقيقة لا يدركها القراء وإنّما يدركها حملة القرآن وهي ما يدعو إليه

---

(١) كتاب الفروق ٨٢ ب.

الترمذي أبداً ونراه يسهب في إيضاحها والتنبيه إليها. «وإنّما القرآن كلام الله سبحانه تكلم به وكلم به عباده وأنزل كلامه وحياً تنزيلاً مع الكسوة وكسوته نوره وقال: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم نور من ربكم وكتاب مبين﴾ فالنور الذي من الله تعالى هو أصل الأنوار انشعبت فصار في كل حرف منه شعبة، ثم ألفها العالم الجواد الجليل بعلمه وحكمه وعدله فقسمه بين الحروف. والكتاب هو الحروف المنظومة والكتب النظام ومنه سميت الكتيبة في الجيش لأنها تتبع بعضها بعضاً فتلك الحروف المنظومة المؤلفة هي الكتاب ألفها رب العالمين بجوده ولطفه ثم بحكمته وعدله ثم أجراها من المجرى بعزة محشوة بتلك الحروف بأنوار المعاني ثم أنزلها برحمته تنزيلاً متضمناً وحيه فيها المنن واللطائف لإبراز المكنون والعطف على أحبابه، والفرائض والحدود للعبودة، والنذارة والبشارة للمعونة، والهدى والبيان الشافي لما في الصدور من سقم النفس لاتخاذ الحجة»[1].

هناك إذن منهج آخر في العناية بالقرآن وعلومه، في حمله وفهمه، وهذا المنهج إنّما يختلف كثيراً عن منهج القراء الذين وقفوا عند الظاهر.

ج ـ القصاص:

يعرض الترمذي كذلك للقصاص فيراهم بعيدين في منهجهم عمّا يجب أن يكونوا عليه ويفرق بينهم في شمائلهم وأحوالهم وبين طائفة أخرى يسميها المذكرين هي ما ينشدها ويدعو إليها. ولقد نقم على القصاص أشياء نستبينها في نص له في ذلك: «والقاص رجل حفظ قصص الأمم فصيّرها للناس منطقاً وقص عليهم نبأهم ليأخذ بقلوبهم

---

(١) كتاب الأكياس ٥٩ ـ ٦٠.

لشهوة درك تلك الأخبار، فإن للنفوس جمامة وتطلّباً للأخبار فمن كان في قصصه صادقاً فهو محمود وهو بعيد من الذكر ومن لم يكن صادقا فهو كما وصفه منصور بن عمّار في مجلس له ذكر أنه في المشبهين من السؤال بالقصّاص: الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتّقين، كم من رجل هو أبلغ مني كلاماً، وأجود مني لساناً، وأوصف مني لما يريد، فيما يبدي من القول ويعيد، فقد تركتموه معاشر القصّاص كليل اللسان، بما أوغرتم من سبيل هذا الشأن، الذي تركتموه بعد جدته رثاً، وبعد سمانته غثاً، وبعد كسوته عرياناً، حتى كان قائله في الناس شيطاناً، ليس للمتكلّم اليوم عند الناس قيمة، ولا له عقل ولا بقية، وذلك أن أحدهم إذا تكلّم زعق أو نعق وصاح ونادى، فإذا اجتمع عليه الجموع ورجا منهم برقة القلوب هدأت لكلامه العيون وحق لها وهو مخالف لما يقول، فإذا عرف حدّ ما صار إليه الجلساء من القسوة والجمود وترك البكاء استعان بآخر قد ربض في مجلسه يقرأ، فإن لم تجر الدموع، وضنت عليه بمائها العيون حدّث بحديث فيه ترقيق يلتمس به منهم رقة القلوب وأخذ في سرد قصة داود وأيوب ويونس ويوسف ويعقوب عليهم السلام، فإذا أبكاهم بقصصه انتهزهم وكانوا فرصة من فرصه، ثم وقف وقال غريب من بلاده اغترب عن أهله وأولاده وأخرجته الحاجة من بلده وأنف من المسألة رجاء سد فاقته فأنزل بكم اليوم حاجته وإنه منكم اليوم لمستحي، ثم يظهر كأنه على أثر المسألة يبكي ليحقّق الباطل بتليينه. لو استحييت من شيء كففت عن المسألة ولم تجعل القصص لك مأكلة. لو عرفناك ما سلمنا عليك، ولا جلسنا إليك»[1].

---

(١) كتاب الفروق ٨٣ ب، ٨٤ أ وقع اضطراب في النص قومناه بحسب الاستطاعة.

فالقاص رجل يريد أن يأخذ بقلوب الناس بما يقص عليهم، وبما يعنى به من إجابة شهوات نفوسهم إلى معرفة الأخبار وتتبع القصص والآثار.

وقد يطلب ذلك رغبة فيه وشغفاً به وقد يطلبه انتهازاً للفرص وطلباً للمال غير أن هذا وذاك وإن اختلفا في الغاية فإنّما يعنيان بمنهج واحد هو منهج القصّاص وهو يختلف عن منهج المذكرين، ولا يفوت الترمذي أن ينص لنا على ما بين المنهجين من خلاف.

«والقصّاص يقص آثار قوم قد مضوا ويخبر عن أنبائهم وما لقوا في جنب الله من الأذى وما لقى الرسل من عتو العبيد الأباعد فهو مقتص لآثارهم مؤد إليك أخبارهم من بدء الخلق وقصص الأنبياء. فالاقتصاص هو تتبّع الشيء» والمذكر يذكر المؤمنين بما قد وضع الله في حشو إيمانهم من الوعد والوعيد والحساب فالمذكر يفسر ذلك المجمل من الإيمان. . فالمذكر يذكر القلوب المتثاقلة المائلة عن الله بشهوات النفس بالوعد والوعيد وذكر القيامة وصفة الملكوت لتخرج من غفلتها ورقادها ليردها إلى الله عزّ وجلّ[1]».

فالمذكر يفسر المجمل من الإيمان والقاص يقص أخبار الأمم السابقة فللمذكر منهج يختلف كل الاختلاف عن القاص سواء كان ذلك في فهم الدين أو في الدعوة إليه.

د ـ الوعاظ:

ويعرض الترمذي كذلك للوعاظ فلا يحمد لهم ذلك وإن كان يرى بينهم الصادقين ونراه يعرف لنا الواعظ في شيء من الاستخفاف إذ يقول: «والواعظ رجل حفظ دقاق الأحاديث والكلام من صفات الموت والقبر والقيامة والجنة والنار ووفاة الرسل والمصائب التي حلت

بالأمم حتى يرقّق القلوب ويلين النفوس، ثم يعظهم فمن بين صادق في عظته محتسب يبتغي وجه الله ومن بين كاذب. . يبتغي حطام الدنيا[1]» أمّا سبب هذا الاستخفاف فيرجع إلى المنهج العلمي للوعاظ إذ وقفوا عند حظ من العلم لم يتخطوه وعند موضوع يجتازوه ويشرح لنا الترمذي ذلك في نصه: «والواعظ الذي علمه الوعد والوعيد. يقبح القبيح من الأعمال ويزجر نفسك بالعظة من أنباء الأولين ماذا حل بهم، فتزجر النفوس بما يكشف لهم من الغطاء ويصف نعمة الله عزّ وجلّ إليهم، فتزجر النفوس بما يكشف لهم من الغطاء ويصف نعمة الله عزّ وجلّ إليهم، فهذا واعظ وليس بداع. لأن الداعي إلى الله هو الذي يظهر مقامه في القربة فيدعو الخلق إلى الله والداعي إلى الخيرات هو الذي يعمل الخيرات على الصدق، ثم يدعو إلى الخيرات، والواعظ فعله ما ذكرنا وصدقه مشوب[2]».

إن المنهج الذي يرضاه الترمذي في موضوع الوعظ هو منهج الدعاة إلى الله وهؤلاء هم الذين يظهر مقامهم في القربة فيدعون إلى الله على بصيرة ومشاهدة هم أهل المعرفة الذين وصلوا إلى الله وهم على ضربين: صديقين ولا يكونون إلّا من أمة محمّد دون بقية الأمم وصادقين أقل من هؤلاء درجة. «والداعي إلى الله على ضربين داع إلى الله وداع إلى سبيل الله وهو الخيرات. فالداعي إلى الله يدعوك إلى تطهير القلوب وتصفية الأخلاق ليصير قلبك طاهراً من دنس الآثام وحراً من رقّ النفس. فالداعي إلى الله عبد قد خلص قلبه إلى الله وسار به في الملكوت وشهد قربه ومقامه من الله وتتابعت على قلبه

(١) كتاب الفروق ٧٤ أ.
(٢) كتاب الفروق ٧٤أ.

خلع المساجد الكريم من الأنوار. فصار حراً طاهرا فانفتح له الطريق على الستر إلى الله تعالى «قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة﴾ أي على معاينة ومشاهدة القلب ذلك المحل الذي أدعو الله إليه.. ﴿أنا ومن اتبعني﴾ فلم يجعل هذا إلاَّ لمتابعي محمّد ﷺ على طهارة وتخلّق بأخلاقه.. فهذا صديق، والداعي إلى سبيل الله هو الصادق وهو متعلق بالباب[1]».

فالدعاة إلى الله هم إذن طائفة أخرى غير الوعاظ، هم طائفة من العارفين من الصديقين والصادقين وهم المثل الذي ينشدهم مكان الوعاظ، ولكن كيف يستطيع الوعاظ أن يصلوا إلى درجة الدعاة إلى الله؟ هذا ما وضّحه لهم الترمذي في كتابه الذي كتبه عن الدعاة وصدقهم وأحوالهم «كتاب الأكياس والمغترّين ص ٨٢» هذا الكتاب الذي لم يصل إلينا وإن كنّا نستطيع أن نتبينّ شيئاً عن موضوعه في تتبّعنا لعناصر المعرفة عند الترمذي.

٦ ـ علوم الحلال والحرام:

أمّا المنهج الثاني فيؤدي بالترمذي إلى تقسيم العلوم إلى نوعين: علم الظاهر أو علم الحلال والحرام وعلم الباطن أو علم الحكمة والمعرفة والقسم الأول وهو علم الظاهر هو القسم الذي يكثر زلله وهو الذي اندفع فيه العلماء وهو ينأى بصاحبه إذا وقف عنده وعند مناهجه عن الغاية التي ينشدها الترمذي في الوصول إلى المعرفة، وقد عني الترمذي بهذا القسم فأفرد له فصلاً خاصاً في كتاب الأكياس والمغترّين ليفصل فيه هذه الأقسام وليبينّ لنا موقفه من كل قسم منها ومقدار بعده أو قربه عن الغاية التي ينشدها.

---

(١) كتاب الفروق ٧٤ أ.

«فأمّا المسألة التي ذكرنا أنا كتبناها على حدتها فإنّا سنذكرها الآن: فالعلم عندنا ثلاثة أنواع: نوع منها الحلال والحرام، ونوع ثان الحكمة، ونوع ثالث علم المعرفة وهي الحكمة العليا. وما وراء ذلك فهو محجوب عن الخلق..

والعلماء بالحلال والحرام على خطر عظيم فهم صنفان:

صنف مؤدون للأخبار ليس عندهم وراء ذلك شيء من قوة الاستنباط ولا يجوز له العمل بشيء منه دون التفقه فيه ولا الفتيا للخلق بذلك لأن من الحديث ناسخاً ومنسوخاً وخاصاً وعاماً ومنه حالة تأويل عظيم، ومنه ما يثبت ومنه ما لا يثبت.. فهؤلاء سمات العلم عليهم وليسوا من العلماء ولكنهم حملة نقالون إلى من بعدهم من القرون فقد لزمهم اسم العلماء عند العلماء العامة بما انتحلوه.

والصنف الآخر تفقّهوا فيه وتدبروا وطلبوا معانيه وتعرّفوا ناسخه من منسوخه وتفقّدوا ألفاظه لتباين المعاني فربما تغيّر المعنى بحرف واحد حتى قروا على الاستنباط ومقاييس الفروع على الأصول وقد سبق لهم الإذن من التنزيل وسنة الرسول ﷺ في اجتهاد الرأي في الحكم بين العباد في نوازلهم ونوائبهم...

فهذان الصنفان على خطر عظيم من أمرهم لأنهم لا يقدرون أن يرجعوا منها إلى يقين فابتلي هؤلاء باجتهاد الرأي وهؤلاء بالأداء، فيحتاج أهل الأداء إلى الصدق والتحري فيه وبالتثبت للرواة النقلة والتجنّب لاستبدال الألفاظ التي تغيّر المعاني، ويحتاج أهل الاستنباط والاجتهاد في الرأي إلى قلب آخر ذكي مشحون بنور الله ونفس صافية من كدورة الأخلاق عفيفة من أدناس شهوات الدنيا حتى

يدرك الحق ويسلم من الدخول بين الله سبحانه وبين عباده[1]».

فعلم الحلال والحرام أو علم الظاهر يقف بعيداً دون الغاية التي ينشدها الترمذي ودون المعرفة التي يدعو إليها، ولكن ما المعرفة التي يدعو إليها؟

٧ ـ العلم والعبادة:

ولكي لا يظن بالترمذي ما يظن بغيره من الصوفية من اعتبار المعرفة ضرباً من العبادة أو الذهاب بالعلم إلى نوع من الرياضة أو تغليب جانب السلوك والأخلاق على جانب المعرفة والعلم فإنّا نورد له نصاً يبين لنا نصيب كل من العلم والعبادة في تكوين عناصر المعرفة التي يدعو إليها «مسألة أخرى. قال أول عبادة الرب العلم، فإذا علمت عرفت، فإذا عرفت عبدت»[2]، فلا تكون عبادة إلَّا بعلم ولا تكون معرفة إلَّا بعلم، فالعلم أصل العبادة وأصل المعرفة.

٨ ـ الأصل القديم:

في هذه النصوص السابقة تناول الترمذي العلم والعلماء فانتقدهم وأنكر عليهم، ولكن من أي النواحي تناولهم؟ وفي أي الميادين عرض لهم؟

إن المتأمل في هذه النصوص السابقة يرى أن الترمذي قد عرض لجميع طوائف العلماء في عصره كما عرض لجميع أنواع العلوم فانتقدها جميعاً وتناولها جميعاً، ولم يستثن منها شيئاً. عرض لأهل الحديث ثم عرض للقراء والقصّاص، والوعاظ والمذكرين، ثم تناول بعد ذلك الزهاد والصوفية، وأهل الرأي والمتكلّمين، وهو حين يعرض لهذه الطوائف إنّما يتناولها من نواح مختلفة ويعرض لها في ميادين متباينة، فتارة يعرض لعلماء طائفة من الطوائف فيتناولهم في

أحوالهم وأساليبهم وتارة يعرض للعلم نفسه فيتناوله في منهجه وطريقته، وأخرى يقارن العلوم بعضها ببعض فيتناول كلاً منها من ناحية موضوعه وما يعرض له، وإذا حاولنا أن نتجاوز عن هذه المسائل المتعدّدة من مسائل النقد كي نتبينّ الخطوط الأساسية التي تستند إليها وجدنا أنها ترجع جميعاً إلى الأصول الآتية:

١ ـ المنهج ٢ ـ الموضوع ٣ ـ الغاية.

فهذه الأصول الثلاثة هي التي كانت توجه نقد الترمذي للعلم والعلماء، فقد كان يعرض كل علم من العلوم على هذه الأصول الثلاثة ليستبين نواحي النقص فيه، فمنها ما انتقده في منهجه ووجد أنه لا يستقيم مع المنهج الذي يدعو إليه، ومنها ما انتقده في موضوعه فوجد أنه قد وقف عند فرع أو جزء من فرع لا غناء فيه. ومنها ما انتقده في غايته إذ وجده ينحو نحو غاية تنطوي على الخلل والفساد أو نحو مثل لا يكاد يستقيم على شيء، وأحوال العلماء وأخلاقهم إنّما تكون تبعاً لهذه الأشياء جميعاً فينالها من النقائص بقدر ما تنطوي عليه هذه الأصول من النقص فالغاية الفاسدة إنّما توجه توجيهاً فاسداً، والمنهج المعتل لا يورث إلاّ الزلل، والموضوع التافه لا يكون منه إلاّ الضلال.

وهذه هي الأصول الثلاثة التي كان يعرض الترمذي خلالها لنقد العلم والعلماء. ولكن قبل أن نعرض لها يجب علينا أن نتبينّ أولاً الأصول التي عملت في نشأة هذا النقد وتكوينه: ما هي؟ وما نوعها؟ وكيف نشأت؟ وهل هي من وحي نفس الترمذي وبيئته وعصره؟ أو هي من وحي آخر وثقافة أخرى وعصر آخر، أو هي من هذا وذاك؟ وباختصار ما هي المصادر التي عملت في تكوين هذا النقد؟ وما هي مقوماته؟

إن النظرة الأولى في نقد الترمذي للعلم والعلماء قد تكشف لنا عن ناحية لا نبعد كثيراً إذا وضعناها محل الاعتبار، ذلك أن الترمذي - شأن كل صوفي - نظر في أحوال أهل عصره وما يضطربون فيه من فساد وبوار، ونظر بعد ذلك إلى طوائف العلماء الذين هم قادة الأمة وهداتها ليرى كيف يفعلون تجاه هذه الفتن وإزاء الأمانة التي يحملونها في أعناقهم فوجد أن العلماء لا يختلفون كثيراً عن بقية سواد الأمة فهم في الغفلة سواء وفي الضلال والعماية مشتركون، هاله ما وجده يومئذ من أمر العلماء فأخذ يلتمس أسباب ذلك فيما عكفوا عليه من علم وما كلفوا به من درس فعجب كيف لا يهديهم هذا العلم سواء السبيل وكيف لا يذهب عنهم هذا الدرس ما هم فيه من غشاوة. إن هذا العلم بدوره أضعف من أن يهدي سبيلاً أو يهذب نفساً، فهو قشور ليس فيها غناء وليس وراءها طائل أقبل عليها هؤلاء فلم يفيدوا شيئاً وأضاعوا من أمر الأمة ما كان يجب عليهم أن يرعوه.

وإذا كان الأمر كذلك فالترمذي لم يتعرّض فيما تعرض له من أمر العلماء إلاّ لهؤلاء الذين نيط بهم حراسة النظام الاجتماعي أو من يتصلون بهم بسبب وهو كذلك حين تعرّض للعلم فإنه لم يتعرض فيه إلاّ لهذه الفروع التي تتصل من قرب أو بعد بنظام الأمة الاجتماعي. أمّا فيما عدا ذلك من أمر العلم والعلماء فهو في مأمن من أن يعرض له.

أقبل الترمذي إذن على علماء الدين من المحدثين والصوفية والفقهاء والمتكلمين والقراء والوعاظ والمذكرين ليفتش نفوسهم وأحوالهم وما كلفوا به من علم ودرس ليرى مقدار ما قاموا به في هداية الناس في معاشهم ومعادهم، أمّا ما عدا هؤلاء من الأطباء والمهندسين والحسابيين والصنعوية، فلم يكن ليعرض لهم ولا

لعلومهم، فما كان عليهم أن يلوا من أمر الأمّة شيئاً وإن كان هذا لا يمنعه من النظر فيما بين أيديهم للانتفاع به والاقتباس منه.

فساد النظام الاجتماعي إذن ورغبة الترمذي في الإصلاح هما الدافع الذي وجه الترمذي لنقد العلم والعلماء.

قد يكون ذلك واضحاً ميسوراً إذا كان الترمذي في نقده قد وقف عند حد النقد فحسب، ولكنه إذ ينتقد لا يقف عند حد النقد فحسب، ولكنه يتخطّى ذلك إلى موقف إيجابي فيحاول أن يستكمل ما نقص ويصلح ما فسد، فمن أين يستوحي هذا المثل الذي ينشده للإصلاح؟ وإذا كانت الأشياء كما يقال تتباين بأضدادها ولا يدرك الفساد إلاّ من عنده صورة عن الصلاح، فمن أين تتأتى للترمذي هذه الصورة التي يقيس عليها وهذا المثل الذي يوجه نحوه سواء كان ذلك في أمر الحياة الاجتماعية أو الحياة العلمية؟

قد تكون الإجابة عن ذلك سهلة ميسورة أيضاً، فالترمذي لم يبرح ميدان العلوم التي تؤثر في المجتمع وتوجهه، وهذه العلوم على عهد الترمذي لم تكن إلاّ مجموعة علوم الدين. فهي التي ترسم للأمّة في معادها ومعاشها وهي التي تهديها طريقها.

والدين فيما يدعو إليه من الإصلاح والعلم ليس كغيره من العلوم والمذاهب. فله صورة واضحة ثابتة وتعاليم محدّدة مرسومة تنهج الحياة العامة وفقها ولا تبرح العلوم حدودها. وهذه الصورة هي المثل الأعلى لإصلاح المجتمع. وتلك التعاليم هي غاية الحق الذي لا حق بعده.

وإذا أحوج الأمة الإصلاح فليس عليها إلاّ أن تتدبّر أمر دينها فتعود إليه وتطرح كل ما ابتدعت سواء كان ذلك في نظامها أو اعتقادها أو تعاليمها.

«فإحياء تعاليم الإسلام الأولى» هي الصورة العليا للإصلاح التي يتجه نحوها كل مصلح وهي المثل الأعلى للتعاليم التي يجب أن يستمد منها كل علم، هي باختصار المصدر الأولي للأمة في نظامها الاجتماعي وفي حياتها العقلية.

فالتأمل في تعاليم الإسلام الأولى، وتدبر القرآن والسنة والاهتداء بهدي الرسول وتعاليمه ودراسة أحوال الصحابة وأخلاقهم هذه جميعاً هي المصدر الذي كان يستمد منه الترمذي سواء في نقده أو في دعوته.

قد لا يكون ذلك بعيداً أيضاً فقد نشأ في عصر الترمذي وقبله حركة قوية من الناحية الاجتماعية والعقلية تدعو إلى إحياء تعاليم الصدر الأول وإلى العودة إلى تعاليم الإسلام في بساطتها ونقائها، وكانت هذه الدعوة تتردّد في أوساط أهل الحديث ومن نحا نحوهم من الحنابلة والحشوية، كما كانت تتردّد كذلك في أوساط الزهاد والعباد والصالحين، وكما كان يلهج بها الظاهرية كذلك، فقد كان ذلك اتجاهاً قوياً في أواخر القرن الثالث الهجري ظهر في ميدان الحياة الاجتماعية «أهل الحديث وطوائفهم» والحياة الروحية «الزهاد» والحياة العقلية «الظاهرية أهل الحديث». ونشأ هذا الاتجاه حين أخذت الحياة الإسلامية يومئذ في الابتعاد بروحها واتجاهها عن روح النهضة الأولى واتجاهها حين نشأ هذا الاتجاه الجديد الذي عرفناه أول الأمر بدعوة أهل الرأي سواء كان ذلك في الفقه أو الكلام أو في منهج التفكير العام.

ليكن الترمذي إذن أحد أنصار هذه الاتجاهات التي نشأت رد فعل لدعوة أهل الرأي، وليس ذلك بعيداً عن الترمذي، فقد دخل إلى معترك النزاع بين أهل الرأي وبين معارضيهم الذين رأى أن يطلق

عليهم اسم أهل الحديث، دخل في معترك هذا النزاع لينصر هذه الدعوة المعارضة أو ليهدم دعوى أهل الرأي «قال له قائل نرى صنفين في هذا الدين: صنفاً ينتحلون الفقه وعلم الرأي وصنفاً ينتحلون الحديث ونلاحظهما فنرى أصحاب الرأي أكثر تهافتاً وزللاً وأقسى قلباً وأخشن جانباً وأكثر تناطحاً وتحاسداً من أهل الحديث. . .»[1].

ليكن الترمذي إذن أحد أنصار أهل الحديث أو ليكن أحد أعداء أهل الرأي فهل يكفي ذلك لتفسير جميع الاتجاهات التي نلمسها خلال نقده؟ وهل يكفي ذلك في تحديد الصورة التي كان يستلهم منها اتجاهه الجديد؟ كما كانت توحي إليه بنقد الاتجاه القائم. إن نصوص الترمذي التي بين أيدينا في نقد العلم والعلماء إنّما تنطوي على اتجاه أعمق من الرغبة العامة في الإصلاح التي تنبعث عن عدم الرضا بالنظام القائم، كما تنطوي كذلك على شيء آخر وراء إحياء التعاليم الأولى للدين.

٩ ـ الظاهر والباطن.

رأى الترمذي هذه العلوم التي شاعت في عصره شكلاً ينقصه الروح، ورآها أجزاء تنقصها الوحدة، ووجدها رسوماً وحدوداً لا تؤلف بينها غاية، فأطلق عليها علوم الظاهر. ورأى الأصل الذي كان على عهد السلف علماً جامعاً وروحاً قوية متماسكة تحتاج إلى التأمل والتدبير فأطلق عليها علوم الباطن.

أمّا العناية بالنوع الأول فهو ظاهر من الأمر، وأمّا العناية بالنوع الثاني فهو باطن منه، وأن اصطناع طرائق أهل العلم الأول نهج ظاهر، وأمّا اصطناع طرائق أهل العلم الثاني فهو منهج باطن،

---

(١) كتاب المسائل المكنونة٣.

وهكذا كان هناك منهجان في دراسة الدين: دراسته لظهر، وهو نهج أصحاب الأشكال والرسوم ودراسته لبطن وهو نهج أصحاب الحقائق والقلوب «فهذا القرآن كائن فيه هذه الألوان فمن قرأ القرآن لظهر، مرّت هذه الأشياء عليه ومرّ بها وهو عنها نائم والنائم لا يتلذّذ إلّا بالنوم فقط، ولا يجد الألم والتعب في حال نومه، ومن قرأ القرآن لبطن فإذا قطع قلبه العقاب أعيا وإذا قطع المفاوز عطش ونصب، وإذا قطع البساتين طرب وإذا طعم الأعراس سكر..»[1].

والظاهر والباطن من أمر هو نسبة فيه بين وجهين. وظاهر الدين وباطنه هو نسبة بين ما يبدو وما يألفه الناس، وبين ما يستتر وما يكمن وراء النوع الأول. فإذا كانت الغاية هي الأشكال والرسوم التي ألفت في علوم القرن الثاني والثالث الهجريين ظاهراً من الأمر وكانت العناية بالأصل الأول القديم الذي كان على عهد السلف الصالح باطناً منه، كان هذا الأصل بمثابة الباطن أو الحقيقة التي تكمن وراءها هذه الأشكال أو الرسوم أو بعبارات أخرى كانت هناك صلة في النوع على الأقل بين هذه العلوم المستحدثة وبين الأصل الأول.

ولكن هذه الصلة واضحة كل الوضوح خفية كل الخفاء. فعلوم القرن الثاني والثالث علوم قد استعارت ثوبها الظاهري من هذا الأصل الأول فهي علوم دين تعني الفقه والحديث والقراءة والكلام، فالصلة بينها وبين الأصل الأول واضحة منفردة، وهذه العلوم من ناحية أخرى تختلف في القيم العليا التي تكمن وراء مناهجها وموضوعاتها عن تلك التي تكمن وراء الأصل الأول القديم اختلافاً بعيداً يجعل الصلة بينها وبينه صلة خفية كل الخفاء تثير الجدل والنزاع دائماً.

---

(١) كتاب الأكياس ٦٥.

والقيم العليا في علوم القرن الثاني والثالث هي باطن من الأمر الظاهر منه وهو ثقافة هذين القرنين، والقيم العليا في علوم الأصل الأول القديم هي باطن من الأمر الظاهر آخر هو علوم الصدر الأول، فما الذي يعنيه الترمذي بالظاهر والباطن؟

إن النسبة بين كلمتي الظاهر والباطن هي نسبة صلة بين نوعين وهي كذلك دعوة للتفرقة بين نوعين، هي دعوة للتمييز بين الظاهر والباطن وهي صلة بين هذا الظاهر والباطن، والترمذي حين أطلق هذا الاصطلاح إنّما كان يقصد به إلى التمييز أكثر ممّا يقصد به إلى صلة، يقصد به إلى التمييز إطلاقاً بين ثقافة القرن الثاني والثالث وبين ثقافة العهد الأول، ويقصد به بعد ذلك إلى التمييز بين ظاهر ثقافة القرن الثاني والثالث وبين باطن ثقافة العهد الأول، كما يقصد به أيضاً إلى التمييز بين الظاهر والباطن من ثقافة القرن الثاني والثالث.

هناك إذن أربع صور وضعت أمام الترمذي: أمّا الأولى فهي ناحية الظاهر من علوم القرن الثاني والثالث، وأمّا الثانية فهي ناحية الباطن من علوم هذين القرنين، وأمّا الثالثة فهي ناحية الظاهر والباطن إطلاقاً من ثقافة العهد الأول، وأمّا الرابعة فهي ناحية الباطن من ثقافة العهد الأول.

وفكرة الظاهر والباطن التي تدعو إلى التمييز دائماً والتي تبدأ من أقصى الظاهر من ثقافة العهد المتأخر إلى أقصى الباطن من ثقافة العهد القديم إنّما تجوز خلال هذه النواحي الأربع لتضع كلاً منها في درجتها بالنسبة إلى الأخرى.

أمّا أولى هذه الصور وهي الظاهر من ثقافة العهد الجديد فهي بالنسبة إليه أكثر الصور إعراضاً عنها وازوراراً، ولها ازدراء ونقد

فأهلها أكثر الناس تهافتاً وزللاً وأقساهم قلباً وأخشنهم جانباً وأكثرهم تناطحاً وتنافساً وهؤلاء هم الذين نجدهم في نقده تحت صور مختلفة في أماكن متباينة تحت ألقاب من أهل الرأي أو الفقه والكلام أو النقلة والرواة أو التالين للقرآن أو الوعاظ والقصّاص أو المشاكلة بين الصوفية، وفي هذه الأنواع يطلق الترمذي قلمه ولسانه ويشتد في نقدهم ونقد ما عنوا به من قشور العلم أو من العلوم الفاسدة التي تجد النفس فيها حظها.

وأمّا الناحية الثانية فهي ناحية الباطن من ثقافة العهد الجديد وهذه الناحية رضي عنها الترمذي وأنكرها، رضي عنها من ناحية أنها باطن لظاهر وهو يكلّف بكل باطن وأنكرها من ناحية أن قيمتها التي تتّصل بالعهد الجديد تختلف اختلافاً كثيراً عن القيم العليا التي ينشدها وراء ذلك في باطن ثقافة العهد الأول، وهكذا رضي الترمذي عن جانب من هذه الناحية ونأى عن جانب منها، أمّا الجانب الذي رضي عنه فهو يتمثّل في هذه الدعوة الروحية التي قام بها زهاد القرن الثاني والثالث في الحض على الزهد، وترك الدنيا والورع والتقوى والاتجاه إلى الله، والإعراض عن شهوات النفس والإشادة بمعاني الإيثار والأخوة والفتوة، أمّا الجانب الذي نأى عنه فهو هذا القدر النظري من علوم الصوفية الذي كان يهدف إلى جعل التصوّف علماً من العلوم ويسعى لوضع قواعده، فإنه يرى ذلك النوع خلواً من نور أو إخلاص، ولا يراه إلاّ كلاماً مسلسلاً ككلام الشياطين «وجعلوا عيوب النفس علمهم وحديثهم فبقوا مع هذا الحديث ومع الاستقصاء على أنفسهم في طلب العيوب واستخراج مكامنها تكايساً وتحذلقاً في الكلام فوقعوا في ظلمة الاغترار، وهذا علمهم ورأس مالهم فلا يزالون الشهر والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس في

باب المعرفة، وفي شأن الوصول إلى الله تعالى، فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفاتك إلى هذا العلم عيب كلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين يغترون ويغرون الناس بأن هذا دقيق كلام العارفين»[1].

وأمّا الناحية الثالثة فهي ثقافة العهد الأول إطلاقاً دون الانصراف إلى تحليلها وهذه الثقافة في مجموعها يرضى عنها الترمذي ولا ينقم منها شيئاً فهي تتصل بالعهد الأول وهو يرضى عن ذلك العهد ونقمها من ناحية أخرى ظاهر لباطن آخر والظاهر يكون دائماً في مرحلة دون الباطن، لذلك فهي لا بأس بها في ذاتها، ولكن الوقوف عندها غاية كل الناس وهو حجاب دون الغاية العظمى.

وأمّا الناحية الرابعة فهي الباطن من ثقافة العهد الأول وهي غاية الغايات والنهاية الأخيرة التي يتجه إليها الترمذي حين يرسل كلمة الباطن إطلاقاً. وكانت تتمثل هذه الناحية في زمان رسول الله ﷺ في أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأبي عبيدة وابن مسعود ومعاذ بن جبل. «فهذا عبد قد جمع التقوى والزهد والعبودة وحق إيمانه وإسلامه فاستحق البرّ واللطف من مولاه فمنّ عليه بالحكمة وأوصله بذلك النور إلى معدن التدبر يوم المقادير، فكان المنسوبون إلى ذلك في زمان رسول الله ﷺ أبا بكر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وأبا عبيدة وابن مسعود ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم»[2].

وإذا كانت فكرة الظاهر والباطن هذه فكرة للتمييز بين هذه الصور التي تمثّلت أمام الترمذي فما هذه العناصر الحقيقية التي كان يحسها

---

(١) كتاب الأكياس ٩٥، ٩٦.

(٢) كتاب الفروق ٩٥ ب.

الترمذي في هـذه الصور؟ والتي كـانت تـدعـو إلى البحث عن فكـرة للتعبير عمّا يحسه من تميّزها عن غيرها؟ إن هذه العناصر إنّما تتجلّى في أوضح صورها في الناحية الرابعة وهي فكرة الباطن من الثقافة الأولى على العهد الأول.

كـانت هذه العناصر تتمثّل أولاً في هذه الناحيـة الخلقية التي تقـوم عليها ثقافة العهد الأول من الزهد وتـرك الدنيـا، ومن الورع وإيثـار رضـا الله، ومن الإعـراض عن شهـوات النفس والخـلاص من حب المنزلة والجـاه عنـد الخلق أو السلطان ومن إيثـار الآخرة عـلى الدنيـا والحق على الباطل، والإيثار والمحبـة على الأثـرة والأنانيـة والبغضاء. وكانت هذه العنـاصر تتمثل كذلك في الجـانب الظاهـر من ثقافـة هذا العهد أيضاً كما كانت تتمثّـل في ناحيـة من الجانب البـاطن من ثقافـة العهد الجديـد وهي الدعـوة التي كان يـدعو إليهـا زهاد القـرن الثاني والثالث وصوفية في الناحية الخلقية.

وكانت هذه العناصر تتمثّل ثانية في اتجاه آخر كان يفهم الدين على أنـه طريقـة للحيـاة ونمط في السلوك وهـدي وسمت وخلق، ولم يكن يعتبر الدين علماً أو ثقـافة أو مجمـوعة تعـاليم، وكان يعتـبر الدين هـو الانطباع بصورة الرسول ﷺ في شمائله وهديه وسمعته وورعه وتقـواه وحبـه لمولاه وفي إيمـانه واعتقـاده وزكاوة نفسـه أو بعبارة أخـرى كـان انطباعاً بصورة الرسول الحسية والنفسية والوجدانية والعقلية لا يفـرّق بين ناحية من هذه النواحي، فيرى الدين كلاً لا تجزئة فيه، ويرى أن جميع تعاليمه متماسكة لا يقوم بعضها بغير الآخر، كانت هذه العناصر تتمثّل كذلـك في ناحيـة الظاهـر من ثقافـة العهد الأول، هـذا العهد الذي عاش الرسول صلوات الله عليه بين ظهرانيه فـأثر فيـه بشخصه وطبعه بطابعه كما كان الترمـذي يفتقد هـذه العناصر في ثقـافة العهـد

الجديد إطلاقاً «فهل ترى في شيء منها.. محاسن أخلاق الكرام في الدين وأخلاق رسول الله ﷺ وشمائله وأخلاق أصحابه وسيرتهم من بعده وجدهم واجتهادهم وصدقهم ووفاءهم وبذلهم نفوسهم لله.. فأهل الرأي في خلو من هذا العالم كله»[1].

وكانت هذه العناصر تتمثّل ثالثة في هذه القيم العليا التي كانت تستتر وراء ثقافة العهد الأول وتكوين الأصول التي تعتمد عليها هذه الثقافة. هذه القيم التي كانت قوام الناحية الروحية من ثقافة هذا العهد، وهذه القيم هي الناحية العاطفية والاعتقادية من الدين، كانت تتجلّى في الإيمان بالغيب والآخرة وفي مقدار تأثير هذا الإيمان في الإنسان وفي درجة اعتقاده ويقينه، وكانت هذه العناصر لا تتمثّل إلّا في هذه الناحية الباطنية من ثقافة العهد الأول.

وكانت تختلف اختلافاً بيِّناً عن تلك العناصر التي تنطوي عليها الثقافة الباطنة للعهد الجديد في القرن الثاني، ذلك أن القيم التي تعتمد عليها الناحية الأولى قيم دينية غيبية، وأمّا قيم الناحية الثانية فهي قيم علمية خالصة أو علمية دينية، وفرق بين الإيمان والعلم أو بين الإيمان الخالص وإيمان لا يقوم بعلم، وقد أوضح الترمذي هذه العناصر في عبارة له يعرض فيها لعلوم العهد الجديد ليبيّن ما ينقصها من عناصر الإيمان، فهل ترى في شيء منها ذكر المعاد وصفة الجنة والنار وصفة الموت والبرزخ وما فيه من الأهوال وصفة القيامة وأهوال الموقف وشدة الحساب وقطع مسافة النار على دقة الصراط ووزن الأعمال وصفة خوف الخائفين وشوق المشتاقين وخشية العلماء لله وصفة المتّقين الورعين وصفة الزاهدين والراغبين ومنازل الدين

(١) كتاب المسائل المكنونة ٤.

ومكايد النفس والعدو والهوى وصفة الأكياس والمغترّين وحكمة القرآن والطائفة وبواطنه وعجائبه «فأهل الرأي في خلو من هذا العالم كله»[1].

وهذه العناصر التي لا توجد إلاَّ في الناحية الباطنة من ثقافة العهد الأولى إنّما تستدعي في الوصول إليها منهجاً خاصاً يختلف كل الاختلاف عن المناهج الأخرى التي تتطلبها النواحي الباقية، فهذه العناصر هي عناصر إيمان أولاً، والإيمان يحتاج إلى اعتقاد واطمئنان ويقين بالغيب والآخرة، ويحتاج إلى عاطفة مشبوبة قوية وإلى فؤاد متوثّب وإلى قبس من حرارة الإيمان تشع جذوته في هذا القلب، وهذا الاعتقاد وهذه العاطفة إنّما يختلفان في شخص عنهما في آخر، فاطمئنان ثابت ويقين راسخ عند شخص وشك وريبة عند آخر، وحرارة وقوة وحدة في قلب وفتور وتراخ وثقل في قلب آخر وهذا الإيمان يتّصل من ناحية أخرى بعالم خلقي آخر يتصل به صلة من التلازم والاطراد. فعلى قدر إيمان القلب بأوامر الله والآخرة يكون قدرة من التفاني فيما أمر الله به من الخير والخلق والصلاح، وهكذا كان هذا المنهج الباطن الذي يقوم على الإيمان إنّما يحتاج إلى مقومات أربعة لا بد من توافرها فيه، أمّا هذه المقدمات فهي كما يأتي:

أولاً ـ فكرة وعقيدة عن الغيب والآخرة.

ثانياً ـ فكرة واطمئنان إلى المثل الخلقية.

ثالثاً ـ عاطفة وهوى نحو العقيدة والخلق.

رابعاً ـ ترق دائم في درجات الوضوح في العقيدة والخلق وفي قوة العاطفة نحوهما.

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣، ٤.

وهكذا كان هذا المنهج يتكوّن من غاية ومن طريق إلى هذه الغاية، ومن قوة في السير إلى هذه الغاية، ومن درجات في إدراك هذه الغاية، ومن هذا جميعاً تتكوّن مقوّمات هذا المنهج الذي يتّجه من الظاهر إلى الباطن.

ولكن خصائص هذا المنهج ومميّزاته لا تبينّ تماماً حتى نفرضه على المناهج الأخرى التي آثر الترمذي أن يتأتّى به عنها.

أمّا أول هذه المناهج فهو المنهج الصوفي، ذلك المنهج الذي انتشر بين الصوفية على عهد الترمذي أو قبله بقليل والذي كان يقترب أحياناً من منهج الترمذي وينأى عنه في كثير من الأحايين.

كان منهج الصوفية هذا يذهب كما يذهب الترمذي إلى أنه لكل ظاهر وباطن وكان المعول عنده في جميع الأعمال والأحوال والتعاليم على الباطن دون الظاهر. وكان يذهب في الاعتداد بالقلب والتعويل عليه مذهباً واضحاً جعله العنصر الأول من عناصر هذا المنهج، وكان بهذا القدر العام يشترك مع منهج الترمذي الباطن، وكان بهذا القدر أيضاً يحوز رضا الترمذي، ولكن هذا المنهج عند المعارضة الدقيقة في مقوماته بمذهب الترمذي نجده يختلف عنه اختلافاً جوهرياً.

(أ) أعمال القلوب والجوارح: اهتم صوفية الثقافة الجديدة اهتماماً شديداً واضحاً بنظرية القلوب والجوارح فيما يأتيه الإنسان من الأعمال وقد ألّف أحدهم من بين صوفية البصرة وهو الحارث المحاسبي (٢٤٣ هـ) كتاباً في ذلك يشرح فيه هذه الفكرة ويعدد طائفة من الأعمال تتباين فيها أعمال القلوب عن أعمال الجوارح. وقوام هذه النظرية عند هؤلاء الصوفية ـ هو أن للقلب أعمالاً كما أن للجوارح أعمالاً، وأن المعول عندهم على أعمال القلب التي يجب أن لا تتخلّف عن أعمال الجوارح فعمل الجارحة دون عمل القلب ضرب من

الباطل، وذهبوا في ذلك إلى قريب من هذا الحديث الذي يقول: «إنّما الأعمال بالنيات». بل إن للقلب في كثير من الأحيان عملاً قد يكون باطلاً سواء صدقته الجوارح في ذلك أو كذبته. . . فالشهوة التي يجدها القلب في النظر إلى المحرم من أعمال القلب تحسب عليه وإن كانت لا تحسب على الجوارح إن كانت النظرة الأولى لقولهم «النظرة الأولى لك والثانية عليك»، والصدقة والصلة التي تمتد بها اليد عمل من أعمال الجوارح قد يصدقه القلب بنيته أو يكذبه، فهناك أعمال للقلوب وهناك أعمال للجوارح، وهناك أعمال للقلوب والجوارح معاً، والحساب يكون على القلب كما يكون على الجوارح. كما يضبط القلب أعمال الجوارح في كثير من الأحيان.

والترمذي أيضاً يرى في منهجه الاعتداد بالقلب، ويذهب إلى قريب من يذهب في ضبط القلب لأعمال الجوارح غير أن للقلب عند الترمذي عالماً آخر يقوم بنفسه وجانباً مستقلاً يسير فيه وفق نظامه، فالإيمان شيء يختلف عن العمل كل الاختلاف والإيمان هو حالة من حالات القلب فالقلب يكون عامراً بالإيمان واليقين والاطمئنان ويسير إلى الله في درجات من درجات الإيمان وتكون صورة الإيمان فيه واضحة بيّنة لا لبس فيها ولا غموض، ويكون هواه إلى المثل العليا من الأخلاق يقدّسها ويهواها، ثم هو يختلف بعد ذلك من إنسان لآخر وفق ما يكون فيه من حرارة وعاطفة وإيمان فهو يترقى في سلم الدرجات والمراتب حتى يصل إلى الله، فالسير إلى الله عند الترمذي إنّما يكون بالقلوب لا بالأعمال والعبرة عند الترمذي بالقلوب لا بالأعمال وإن كان لا يعني إهمال العمل.

القيمة العليا التي يبدأ منها منهج الصوفية المحدثين هي العلم والغاية التي يهدفون إليها، هي الأخلاق فهم يريدون أن يضبطوا

أعمال الإنسان على ضوء معرفتهم بالنفس الإنسانية، وعلى قدر ما أوتوا من علم بجناتها. «وجعلوا عيوب النفس علمهم وحديثهم فبقوا مع هذا الحديث ومع الاستقصاء على أنفسهم في طلب العيوب واستخراج مكامنها تكايساً وتحذلقاً في الكلام، فوقعوا في ظلمة الاغترار. هذا علمهم ورأس مالهم فلا يزالون الشهر والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس في باب المعرفة وفي شأن الوصول إلى الله تعالى فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفاتك إلى هذا العلم عيب كلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين يغترون ويغرون الناس بأن هذا دقيق كلام العارفين...»[1] والقيمة العليا التي يبدأ منها منهج الترمذي إنّما هي الدين أو إيمان القلوب والغاية التي يهدف إليها إنّما هي المعرفة غير أن موضوعها عالم الغيب والمثل العليا للأخلاق، فالمنهج الأول منهج نظري عقلي موضوعه النفس يكاد يقترب كثيراً ممّا نعرفه باسم علم النفس لولا اختلافه عنه في غايته الأخلاقية وأمّا المنهج الثاني فهو منهج يعتمد على البصيرة موضوعه عالم الغيب والإنسان في صوره العليا (المثل الأخلاقية العليا) وأمّا غاية هذا المنهج فهي المعرفة.

(ب) الأحوال والمقامات: وإذا كان للقلب مكان في كل من المنهجين فقد تردّد اصطلاح الأحوال والمقامات في ميدان كل منهما كثيراً غير أن المعاني والمسميات تتباين في كل منهما.

أمّا الأحوال والمقامات عند الصوفية المحدثين فهي هذه التغيّرات النفسية التي تعتري الإنسان بين حين وآخر وفق ما يأخذ نفسه به من جانب العبادة والدين، فالقلب قد يعتريه حالة من الحزن أو الوجد أو

(١) كتاب الأكياس ٩٥، ٩٦.

الفرح أو الشوق أو الرضا أو الندم وفق مقامه من التوبة أو القربة أو الشهود أو الغناء، ثم هو يتبدّل من هذه الحالة إلى حالة أخرى وفق تبدّل المقام وزواله أو مع استمراره ودوامه، فهذه جميعاً أنواع من الأحوال تطرأ على القلب وفق ما يحلّ فيه الإنسان من المقام.

أمّا الحال والمقام عند الترمذي فهو غير ذلك، هو شيء غير ما يعتري الإنسان من ضروب التغيّرات النفسية أو العبادة هو درجة القلب في سيره إلى الله وفق ما قطعه من مراحل إليه ووفق منزلته في مكان القربة أو بعبارة أخرى هو حالة القلب من العقد والإيمان والنهوض إلى الله والمعرفة. وقد يكون للقلب بعد ذلك حالات من الفرح أو الحزن أو الوجد أو الخوف وقد تمتزج بعض الحالات وقد يذهب بعضها ويعود إنّما العبرة في الحال والمقام عند الترمذي بمقامه من الله ودرجته فهو في منزلة المؤمنين أو الصادقين أو الصوفية أو في منازل القربة ومالك الملك.

الأحوال عند الصوفية المحدثين تختلف فيما بينها في النوع ثم هي بعد ذلك ضرب من الحالات النفسية، أمّا الأحوال عند الترمذي فهي تختلف في الدرجة، ثم هي بعد ذلك منن وحظوظ يهبها الله لمن يجتبيه، أو هي نوع من الجباية يحس القلب نعيمها - هي نوع من الإيمان والاطمئنان والمعرفة على السعادة في تحصيل الإيمان والاطمئنان والمعرفة وإن كان يتقلّب القلب في كثير من الحالات ممّا توردها عليه النفس أو ممّا يرسله الله له من الواردات.

أمّا المقامات عند الصوفية الحديثة فهي جنبات من الإيمان أو الدين أو العبادة يحلّها القلب منزلة تلو منزلة، ولكنها عند الترمذي درجات في الصعود إلى الغاية العليا ومراحل في السير إليه، أمّا نسبة هذه إلى تلك فهي نسبة الوحدة المتماسكة إلى حنباتها المتعدّدة المتباينة

المفكّكة، فمقامات الصوفية المحدثين من إيمان الترمذي إن هي إلاّ جنبات متعدّدة متناسبة في جسم واحد، فهناك من يطوف حول هذا الجسم يرتاد جنباته جنباً جنباً متنقلاً بينها وهو الصوفي المحدث، وهناك من يتخطّى هذه الجنبات إلى حقيقة هذا الجسم وملتقى جنباته، ثم ينقل بعد ذلك فيه طبقة طبقة ودرجة درجة وهو صوفي الترمذي.

الإيمان عند الأول جنة مختلفة الرياض متباينة أنواع الرياحين، ولكنها عند الصوفي الثاني جنان يعلو بعضها بعضاً متباينة الدرجة والمنزلة تختلف كل منها فيما تضمه عن سابقتها وفق مكانها من العلو والدرجة، أمّا الأول فهو إيمان الصوفية المحدثين وأمّا الثاني فهو إيمان الصوفية على منهج الترمذي.

وأمّا ثاني هذه المناهج فهو منهج الأتباع من أهل الحديث والحنابلة والظاهرية فقد كان هذا المنهج يشتبه بمنهج الترمذي فيما ذهب إليه من الرضا إطلاقاً عن الأصل الأول من ثقافة العهد القديم، وفيما ذهب إليه من الرضا فحسب بالتمسك بظاهر هذا الأصل، فقد كان ذلك المرحلة الأولى من المذهب الذي يدعو إليه فهو يحض عليها، ولكنه يكره الوقوف عندها فالأتباع هو الباب الذي يولج منه إلى عالم الباطن والاتجاه إلى هذا الباب شرط ضروري فيما يدعو إليه، ولكن الوقوف دون هذا الباب زلل لا يغتفره الترمذي، فالأتباع جزء من منهج الترمذي، ولكنه مقدمة لما وراءه.

أمّا منهج أهل الحديث والحنابلة والظاهرية فهو ينطوي على دعوة من الأتباع والتقيّد بروح السلف، ولكن هذه الدعوة هي كل ما هنالك ليس وراءها من شيء، هي ظاهر من الأمر ليس وراءه باطن، وهي نهاية ليس بعدها مسير، ومن هنا بدأ الترمذي فجاز بهذه

الطوائف جميعاً راضياً عنها، ثم انتهى منتقداً لها لوقوفها دون الغاية.. فهو يعطف عليها وينقدها، وهي من ناحية أخرى أقرب إليه من بقية أهل الظاهر الذين لا يدينون بالأتباع «قال له قائل نرى صنفين في هذا الدين صنفاً ينتحلون الفقه وعلم الرأي وصنفاً ينتحلون الحديث، ونلاحظهما، فنرى أصحاب الرأي أكثر تهافتاً وزللاً وأقسى قلباً وأخشن جانباً وأكثر تناطحاً وتحاسداً من أهل الحديث فمن أين هذا؟...»[1].

وأمّا ثالث هذه المناهج فهو منهج أهل الظاهر من أنصار الثقافة الجديدة أو بعبارة أخرى منهج أهل الرأي، وهذا المنهج هو أبعد المناهج التي صادفها الترمذي عن منهجه الذي يدعو إليه، وهو المنهج الذي يبوء بالنصيب الأكبر من نقده، نصادف ذلك في كل مكان يعرض فيه الترمذي لنقد العلم والعلماء.

هذه هي جملة المناهج التي آثر الترمذي أن ينأى بمنهجه عنها تبيّناً من مقارنة مقوماتها بمقومات منهجه الخصائص الأساسية في هذا المنهج الذي كان يتجه من الظاهر إلى الباطن هذه الخصائص التي ترجع إلى مسألتين أساسيتين.

أولاً ـ منهج الترمذي الباطني منهج يعتمد على البصيرة ويختلف عن المنهج العقلي النظري الذي كانت تعتمد عليه ثقافة القرن الثاني والثالث.

ثانياً ـ منهج الترمذي منهج اتباعي تقليدي وإن كان لا يجب أن يقف عند حدّ الأتباع فحسب، أمّا غاية هذا المنهج فهي المعرفة. هذه

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٢.

الغاية التي يجدر بنا أن نقف عندها والتي ستكشف لنا عن جانب من نقد الترمذي للعلم والعلماء من ناحية موضوع العلم.

١٠ ـ الجهد والأعمال:

والنظرية الثانية التي على أساسها فضلت الأمة المحمّدية على سائر الأمم وفضّل العرب على سائر الأجناس والتي على أساسها يبوء العرب والأمة المحمّدية بالنصيب الأوفى من الاستعداد الذاتي للمعرفة والبصيرة واليقين ـ هي نظرية الجهد والأعمال أو الحكمة والعدل.

١١ ـ القرآن، الكعبة، السلطان، الأولياء:

والعارف يسير في طريقه إلى البصيرة أو إلى الغاية التي ينشدها ولكن هذه الغاية البعيدة التي تكون عند نهاية الطريق لا تبدو للعارف عند سيره أو في أثناء هذا السير دون البلوغ إلى الغاية الأخيرة وإنّما تظهر هذه الغاية في بعض آثارها أو مظاهرها التي تنم عليها وتوجه نحوها. وقد نصب الله للعارفين آثاراً أربعة يتّجهون إلى هذه الغاية البعيدة التي إنّما تتجلّى للعارف ذي البصيرة الحادة خلال هذه المظاهر التي تتراءى فيها، أمّا هذه المظاهر الأربعة فهي القرآن والكعبة السلطان والأولياء ففيها تتراءى الغاية العليا التي يقصد إليها العارف «ولله تعالى في أرضه أربعة من آثاره بها يقطع المشتاقون أعمارهم فأحد الآثار كلامه وعليه طلاوته، فإذا نظر القرآن استروح لأنه كلامه والثاني كعبته وهو بيته ومعلمه ومظهره وعليه وقاره، فإذا نظر إليه استروح والثالث السلطان وهو ظله وعلى هيبته، فإذا نظر إليه استروح والرابع وليه المؤمن وهو خليفته في أرضه وعليه نور جلاله، فإذا نظر إليه استروح لأنه حبيبه وفيه برّه وسيماء نوره قد أشرق في وجهه، وهؤلاء الأربعة الذين هم آثار الله تعالى في أرضه بهم تقوم

الأرض فإذا دنا قيام الساعة رفع القرآن وهدمت الكعبة وذهب السلطان وقبض الأولياء عن آخرهم، فالمتبهون إنّما يأخذون من القرآن لطائفه وطلاوته ويلحظون من السلطان هيبة ظله دون أفعاله وسيره ومن البيت وقاره دون الأحجار والبنيان ومن المولى نور جلاله الذي قد أشرق في صدره دون جسده ولحمه ودمه»[1].

وهذه الآثار الأربعة التي نصبها الله للعارفين في أرضه هي الشعائر التي تلتقي عندها مبادىء الإسلام كما يتمثّلها الترمذي في كل من نظمها الروحية والسياسية والثقافية وفي فكرة المعرفة التي يدعو إليها، ومبادىء الإسلام وتعاليمه هي مبادىء الأمة والمعرفة، فعند هذه الشعائر الأربعة تلتقي النظم الروحية والثقافية والسياسية التي تنهض في ظلها فكرة الترمذي في المعرفة.

وفكرة الشعائر هذه التي تتمثّل فيها تعاليم الإسلام لم تكن جديدة من خلق الترمذي بل عرفناها قبل ذلك فيما كان يعرف باسم أركان الإسلام غير أنها كانت تقتصر على الشعائر الروحية أو الثقافية، أمّا الجديد الذي نعرف أنه من خلق الترمذي فهو ما أضافه إلى هذه الشعائر ممّا يمثّل النظام السياسي وممّا يمثّل مذهبه الجديد في المعرفة وربطه بين هذه جميعاً برباط التلازم والاستكمال.

أمّا النظام السياسي فقد اهتم به الترمذي كثيراً فالسلطان عنده شأنه عظيم، وهو رحمة الله تعالى للمؤمنين ومناط عصمتهم، وقد اعتقد الترمذي ذلك اعتقاداً عميقاً دفعه لأن يجعل أركان الإسلام عشرة ليستطيع أن يدخل فيها النظام السياسي وكيف لا يهتم الترمذي بذلك وإنّما ينشأ النظام الروحي في ظل النظام السياسي.

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٧٢.

فأركان الإسلام عند الترمذي عشرة هي : الإخلاص، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحجّ، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ثم الطاعة والجماعة، «والطاعة وهي العصمة فإن طاعة الأئمة منوطة بطاعة الله تعالى وهي عصمة لهم يعصمهم الله تعالى ويسكن الفتنة ويقطع أهل الريب ويقوم الحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالسلطان شأنه عظيم وهو رحمة من الله تعالى فطاعتهم عصمة.. والجماعة وهي الألفة فإن الله تعالى جمع المؤمنين على معرفة واحدة وشريعة واحدة ليألف بعضهم بعضاً بالله تعالى وفي الله فيكونون كرجل واحد قال الله تعالى ﴿إنَّما المؤمنون أخوة﴾ فإذا لم يخرج إلى حدث ولا إلى بدعة فهو في الألفة معهم»(١).

وإذا كان النظام السياسي هو ملاك النظام الروحي والثقافي إذ عليه يعتمدان فهناك نظام رابع جمع هذه جميعاً وهو ملاكها جميعاً ألا وهو نظام الولاية الذي يعتمد على مذهب المعرفة. فالولي هو خليفة الله في أرضه وعليه نور جلاله، وعند هذا الولي الذي هو خليفة الله تلتقي هذه الشعائر جميعاً بما تمثّله من نظم، فعند الولي يكون جماع الأمر في كل نواحيه الروحية والثقافية والسياسية والعقلية.

وفكرة الولاية هذه هي صورة من مذهب المعرفة عند الترمذي، فالولي هو العارف وهو بمعرفته صار خليفة الله في أرضه، وصار رمزاً للجانب الروحي والثقافي والسياسي من تعاليم الإسلام ومن عناصر المعرفة، فعنده تلتقي هذه النظم جميعاً وفيه تتمثّل المعرفة والبصيرة بأكمل عناصرها وفي أعلى صورها فتكون مهيمنة على بقية النواحي الأخرى.

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٠٩.

وإذا كانت هذه الآثار الأربعة شاهداً على هذه الصلة الوثيقة بين النظم العامة وفكرة المعرفة فإن الترمذي لا يفوته أن يحدّد موقفه وموقف مذهبه من مستتبعات هذه النظم، فإذا كانت المعرفة تتأثّر بالنظم العامة السياسية والاجتماعية فلا بد للترمذي من أن يعرض للمشاكل العامة في عصره ليتبيّنها على ضوء مذهبه في المعرفة.

أمّا أول مشاكل هذه النظم العامة فهي مشكلة الخلافة وحزبها من أي الأحزاب تكون ومن أي الفرق والشيع ينتخب الخليفة، والعرب كما يرى الترمذي هم أكثر الشعوب حظاً من منّة الله، وهم كذلك أجدر الشعوب بالخلافة لأنهم أكثرها استعداداً للمعرفة، وقريش من بين العرب هي أكثر القبائل حظاً واستعداداً، ولذلك كان الأئمة من قريش «أولئك الملأ من قريش لو نظرت إلى أفعالهم لاحتقرت فعلك عند فعالهم لولا أن تطغى قريش لأخبرتها بما لها عند الله»[١].

أمّا نظام الأمة السياسي فهو نفسه موضع رأي الترمذي، فالخلافة ليست نظاماً سياسياً للأمة فحسب بل هي نظام سياسي وروحي ونظام يتصل بالمعرفة كذلك، فالخليفة ليس سلطاناً أو إماماً فحسب بل هو ولي كذلك ففي الخلافة تجتمع الولاية والإمامة والسلطان «تم قبض رسول الله فانبعث الله تعالى لهذا الدين أئمة صدّيقين خلفاء الأنبياء عليهم السلام وأوتاد الأرض يقولون بالحق وبه يعدلون»[٢].

ولعل لقب صديقين هذا الذي يضيفه للأئمة لا يعني به لقب أبي بكر الصديق وإنّما يعني به هذه المنزلة من درجات الصدق التي تتدرّج على الناس ومثالها: الصادقون والصدّيقون.

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٩٦.
(٢) كتاب نوادر الأصول ١٠٤.

فالخلافة والولاية نظام واحد وهو غاية مذهب الترمذي في المعرفة وهي كذلك مادام الخلفاء صدّيقين فهم أوتاد الأرض، وأمّا إذا كان الخلفاء غير صديقين فهم ملوك فقط، وهنا ينفصل النظام السياسي للأمّة عن نظامها الروحي وعن نظامها في المعركة فتكون الخلافة ملكاً، ويكون الخلفاء ملوكاً والخلافة الأولى كانت ثلاثين عاماً إذ كان الخلفاء أولياء وكانوا صديقين بهم تقوم الأرض وهم أوتادها، فكانت خلافة أبي بكر عامين وكانت خلافة عمر عشر سنوات وكانت خلافة عثمان اثنتي عشرة سنة وكانت خلافة علي ست سنوات ثم أصبحت الخلافة بعد ذلك ملكاً عضوضاً ولم يعد الخلفاء أولياء ولا صدّيقين.

وعنصر الولاية هذا وما ينطوي عليه من تمثيل للنظم الروحية والسياسية والمعرفة هو الذي يكون الأساس الذي يعتمد الترمذي عليه في تحديد موقفه وموقف مذهبه من جميع النظم والمقالات التي كانت في عصره، فالخلافة هي الصورة العليا من النظم العامة مادامت تماثل الولاية، وأمّا حين تفقد مقوم الولاية فهي ملك عضوض لا يساوي عند الترمذي شيئاً.

ومذاهب القوم في الخلافة إنّما تخضع لهذا أيضاً، فأهل البيت مقدمون عند الترمذي كما قدم العرب قريشاً لأنهم بيئة صالحة للولاية لا من ناحية أنهم أهل البيت وإن لم تتوافر فيهم الولاية فقيرهم مقدم عليهم إذا توافرت فيه الولاية «والنسب يؤول إلى الأرض فأهل البيت كل من رجع نسبه إلى ذلك الأصل، فكذا أهل بيت الرسول ﷺ فإن الله تعالى قد أخذ الرسول عليه السلام من خلقه فاختصّه لنفسه واصطفاه لذكره فكان في كل أمر قلبه راجعاً إلى الله تعالى من عنده يصدر ومعه يدور وإليه يرجع، فكان هذا بيتاً أشرف وأعلى من البيت

الذي هيّأه له في أرضه وهو النسب فكان هذا البيت عالياً على ذلك البيت ألا ترى أنه غلب على النسب نسبة ما أكرمه الله تعالى به من الأمانة فكان يقال محمّد بن عبد الله ثم يقال محمّد الأمين لأنه أعلى منه فلمّا جاءت الكرامة غلب على هذا الاسم فقيل نبي الله ورسوله فكذا كان له بيت النسبة وأهل بيت النسبة فلمّا جاءه بيت الكرامة والنبوّة فغلب على ذلك البيت كان كل من رجع قلبه إلى الله تعالى على طريقة من أهل ذلك البيت وهم الأربعون الذين خلفوه من بعده حتى تقوم بهم الأرض وبهم يمطرون ويرزقون ولا يجوز أن يحمل على أهل بيت النسب لمعان أحدها.. الثاني... الثالث»[1] فأهل البيت الأربعون الأبدال الذين تقوم بهم الأرض لا بنو هاشم.

وبهذا المعنى نستطيع أن نفهم موقف الترمذي من الشيعة، فهم تفيدهم النسبة الزائفة لاعتبارهم النسب نسب البيت لا الكرامة ولقولهم في الشيخين وهم من الأبدال الأربعين «ومازالت الطبقة المفتونة بحب أهل بيت رسول الله ﷺ نسباً مازالت بهم فتنتهم حتى عمدوا إلى كل شيء من هذه الأشياء فنسبوه إليهم وحرموا غير ذلك إعجاباً بهم وفتنة وإن الله فضّلهم بأن طيّب عنصرهم وطهّر أخلاقهم واختار قبيلتهم على القبائل فلهم حرمة التفضيل والأثرة وحرمة الاتصال برسول الله ﷺ فيحقّ علينا أن نحبّهم حبّاً لا يرجع علينا بوبال وظلمة وهؤلاء الغلاة جاءوا بأحاديث مختلقة وأكاذيب منكرة حتى أداهم ذلك إلى أن طعنوا في الشيخين المهديين المرضيين اللذين كان علي كرم الله وجهه ينكل بمن فضّله عليهما فقال لا أجد أحداً يفضّلني عليهما إلاّ جلدته حد المغترين»[2].

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٦٤ ومواضع النقط خالية في الأصل.

(٢) كتاب نوادر الأصول ٢٦٣.

ومعنى الصحابة يجب أن يحدّد كذلك في نظام الولاية كما حدّد معنى أهل البيت فالصحابة ليسوا سواء، ولا يستحقّ هذا الاسم إلّا من يكون به الاقتداء منهم، والصحابة الذين يكون بهم الاهتداء ليسوا كل من لقي الرسول وإنّما هم قليلو العدد كما أن النجوم كثير ولكن يقصر اسمها على ما يكون به الاهتداء منها وهي خمسة من بين كواكب الأرض. فهؤلاء النجوم الأدلّة وشملهم عليه السلام بالنجوم لأن بهم الاقتداء، وهم من الأصحاب قليل عددهم كالنجوم لأنهم أصل بصائر ويقين وجاز لهم اجتهاد الرأي بفضل اليقين والبصائر[1]. فالصحابة الذين يستحقون هذا الاسم أهل اليقين والبصائر. ومن هنا نرى أن البصيرة تلعب دورها في كل مواقف الترمذي.

ولعلّ فكرة الولاية هذه تلعب دوراً أكثر ممّا نظن من مذهب الترمذي في المعرفة، فهي المرحلة الأخيرة من مراحل الحكمة وهي مرحلة البصيرة والمشاهدة واليقين غير أن هذه الفكرة لها جانب آخر أكثر من جانب المعرفة، لها جانب سياسي واجتماعي وقومي، وفيها تلتقي هذه الجوانب جميعاً، ففي صورة الولاية هذه تلتقي فكرة البصيرة إلى أفضلية خلق العرب إلى أخلاق الأحرار إلى مهمة السلطان فهذه جميعاً متلازمة متّصلة لا تستقل إحداها عن الباقي. ولعل الترمذي حين أخذ يعرض خصائص الشعوب وأخلاقها وتعاليمها وثقافتها وخصائص الطبقات ومزاجها وأثر النظم والرموز والشعائر في توجيه الحياة الروحية والسياسية والعقلية إنّما كان يهدف من وراء ذلك كله إلى هذه المرحلة الأخيرة من مذهبه في المعرفة وهي الولاية وإن كان آثر أن يصل إليها خلال هذا المنهج النقدي لفكرة المعرفة على أساس البيئة والجنس والثقافة والنظم فخلال هذه وفي

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٦٣.

فكرة الولاية هذه نرى مقدار تأثر فكرة البصيرة بالمؤثرات الاجتماعية المختلفة.

١٢ ـ المعرفة:

«أمّا بعد: فإنّا وجدنا دين الله عزّ وجل مبنيّاً على ثلاثة أركان: على الحق والعدل والصدق: فالحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول، فإذا قرب غداً إلى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات في كفّة الحق والسيئات في كفّة العدل والصدق في لسان الميزان به يتبيّن رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد في شؤون كل امرىء اجتمع فيه هذه الثلاثة: فإذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور وإذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب. فهذه الثلاثة جند المعرفة، وهذه الثلاثة التي هي أضدادهن جند الهوى»[1].

هذا هو نص الترمذي في المعرفة وعناصرها ومقوماتها التي تعتمد عليها.

١٣ ـ الفطرة:

تأمّل الترمذي في الكون وفي الحكمة التي يجري بمقتضاها، وتأمّل بعد ذلك في الإنسان وفي الفطرة التي فطر عليها ثم نظر فيما بين الإنسان والكون من صلات وتبيّن أصدق هذه الصلات نهجاً على ضوء أقدس التعاليم، فرأى أن هذه الصلة إنّما تقوم على أركان ثلاثة هي الحق والعدل والصدق وأن هذه الأركان إنّما تقابل من فطرة الإنسان نواحيه الثلاث التي تربطه بالكون وهي جوارحه وقلبه وعقله.

---

(١) كتاب الأكياس ٢.

الحكمة التي انطوى عليها خلق الإنسان والكون وسلوك الإنسان في هذا الكون إنّما تجري وفقاً لهذه الفطرة التي فطر عليها الإنسان ووفق هذه الصلة الثلاثية التي جعلها الله ديناً مقدّساً وافترضها على الإنسان.

فالحق إذن هو أحد عناصر هذا الدين الذي يمثّل الحكمة أو الفطرة التي ينطوي عليها الكون.

١٤ ـ الحساب:

وإذا كان الترمذي قد انتهى في تأمّله فيما يربط الإنسان بالكون إلى الكشف عن هذه الفطرة أو القانون الذي تجري عليه الحكمة العليا في هذا الخلق فليمض معها إذن في طريقها إلى نهايته وليتبينّ عاقبة أمرها، فهذه الفطرة الأولى أو الحكمة العليا هي مناط الحساب يوم القيامة حين يوقف الناس لوزن أعمالهم: فإذا قرب غداً إلى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات في كفّة الحق والسيّئات في كفّة العدل والصدق في لسان الميزان به يتبينّ رجحان الحسنات على السيّئات كمنتهى رضا الله عن العباد. . فهذه العناصر الثلاثة إذن «الحق. العدل. الصدق» هي عناصر الحكم على أعمال الإنسان يوم القيامة وبها يتبينّ عاقبة أمره، ومدار ذلك أن تكون هذه الأعمال قد جرت على مقتضى الحكمة العليا والفطرة الأولى.

والصدق يوضع في لسان الميزان فهو مدار الحجّة بين الله والخلق، به يتبينّ رجحان الحسنات على السيئات، فهو مناط التمييز بين الخير والشر والضلال والهدى، وهو الفارق بين الأمور ومناط الاحتجاج على الخلق.

على هذه العناصر إذن يحاكم الله الخلق في أعمالهم ويشهدهم على

أفعالهم ويبلغ بها الحجّة عليهم ففيها الفيصل الواضح بين الضلال والهدى والخير والشر والحق والباطل والخطأ والصواب.

إلاّ أن هذا الفيصل إنّما يتركز في الصدق الذي يوضع في لسان الميزان فهو مناط التمييز وعنصر الاحتجاج، فما منزلة الحق والعدل منه؟

الصدق هو المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة، إليه تنتهي المرحلتان السابقتان فتندمجان يه وينطوي عليهما فيكون مساوياً للمعرفة بجميع عناصرها ورمزاً لها، وهو بهذا المعنى يوضع في لسان الميزان فيكون مناط الحكم والتمييز، أمّا الحق الذي يعتبر رمزاً لكفّة الحسنات والعدل الذي يعتبر رمزاً لكفّة السيّئات فينصرف في هذا الميزان إلى شيء آخر غير عناصر المعرفة.

ينصرف في هذا الميزان إلى بيان موقف الله من الخلق في محاسبته لهم، فهو يحاسبهم على حسناتهم من وادي الحق فيثيبهم عليها، ويؤاخذهم على سيّئاتهم عدلاً فيجزيهم بها، ولذلك كان الثواب في كفّة الحق وكان العقاب من باب العدل، أمّا الحجّة في ذلك فهي المعرفة التي افترضها عليهم بجميع عناصرها وهي ما يرمز لها هنا بأهم هذه العناصر وهو الصدق وهكذا اختلط المعنى الأول «عناصر المعرفة» بالمعنى الثاني «موقف الله من الخلق في محاسبته لهم» في عنصري الحق والعدل فيما ذهب إليه الترمذي في وصف كفتيّ الميزان.

١٥ - الأعمال:

وإذا كانت الناحيتان السابقتان تتعلّقان بما يكون وراء هذا العالم سواء في المبدأ أو في العاقبة فإن الترمذي لم يفته أن يعرض لنا عناصر المعرفة على ضوء ما يكون في هذا العالم من نواح.

وأول هذه النواحي هو أعمال الإنسان فهي لا تكون صحيحة ولا كاملة ولا تامة حتى تتوافر فيها هذه العناصر جميعاً «فإذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور وإذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب» فلا بد لكل عمل إذن من أن يتوافر فيه الحق والعدل والصدق، والعمل الذي لا تتوافر فيه هذه جميعاً يكون ناقصاً بقدر ما فقد منه.

١٦ ـ الحق

ما هو الحق (تحديد وشرح)

للحق عند الترمذي معان ثلاثة:

أمّا المعنى الأول فيحدّده، نظرنا إلى موضوعه، فموضوع الحق من بين موضوعات المعرفة هو أعمال الجوارح أو العلم الظاهر.

وأعمال الجوارح عند الترمذي هي كل ما يقوم به الإنسان بأعضائه الظاهرة من قول أو فعل أو استماع سواء في ذلك ما يكون من أعمال العادة أو العبادة أو ما يكون من الأوامر أو النواهي، أو ما يكون في تدبير الإنسان لأموره أو سلوكه نحو نفسه أو في تعرّضه لأمور غيره وسلوكه إزاءه، أو في تعرّضه لغير الإنسان من المخلوقات سواء كان ذلك بضرر أو خير، عبثاً أو لوجه من وجوه الاستفادة، فالحق يتّخذ موضوعه أعمال الأعضاء الظاهرية من الإنسان وهي ما يسمّيها الترمذي بالجوارح.

وعلم الظاهر هو النوع الأول من الأنواع الثلاثة للعلم «الحرام ـ الحلال ـ الحكمة ـ المعرفة» وهو علم الشريعة، وأمّا الصنف الثاني فهو الفقه «والعلماء بالحلال والحرام على خطر عظيم فهم صنفان: صنف مؤدون للأخبار وليس عندهم وراء هذا شيء من قوة الاستنباط

ولا بوزن العمل شيء منه دون الفقه فيه وإلّا الفتيا للخلق بذلك. . والصنف الآخر تدبّروا فيه وطلبوا معانيه وتعرّفوا ناسخه من منسوخه وتفقّدوا ألفاظه لتباين المعاني»[1]. فعلم الظاهر إذن هو علم الحديث وعلم الفقه، وهو ما يعبّر عنهما الترمذي بعلم الحرام والحلال أو بعلم الشريعة.

غير أن علم الظاهر - بهذا المعنى - لا يوافق تماماً أعمال الجوارح هذا فضلاً على أنه في صنفيه هذين «الحديث والفقه» لا يكون علماً واحداً ذا وحدة متماسكة ومقدّمات متّحدة.

أمّا الصنف الأول من علم الظاهر وهو الفقه أو علم الشريعة فهو يتّخذ موضوعه من أعمال الجوارح وأعمال الأعضاء الظاهرة من الإنسان غير أنه يقتصر في ذلك على سلوك الإنسان في عباداته «نحو ربه» ومعاملاته «نحو الناس» ولا يتناول من ذلك إلّا ما يكون موضوعاً للبحث الظاهر. أو بعبارة أخرى لا يعني من ذلك إلّا بالشكل الخارجي فموضوعه العمل والأداء دون النية والعقيدة.

والفقه في موضوعاته هذا إنّما يبحث عن الصحة والفساد فيما يقوم به الإنسان من أفعال أو ما يؤدّيه من أعمال، والصحة هذه مرهونة بصحة الأركان والهيئات التي تتّصل دائماً بالشكل الخارجي من العمل فإن توافرت فالعمل صحيح مقبول وإلّا فهو فاسد باطل مردود.

ولعلّ الفقه حين يبحث عن شروط الصحة أو ينبّه على صور البطلان والفساد إنّما يبحث عن ذلك في الأوامر والعبادات فحسب. . فهو يتناول العبادة ليرسم لنا أصح الصور في كيفيات أدائها، ولينبّه عن الصور الفاسدة من ذلك، وهو يتناول المعاملات ليوضّح لنا

(١) كتاب الأكياس ١٤٢ - ١٤٣.

الصور الصحيحة في إنقاذها وليحذّر من الصور الباطلة في ذلك، وهناك صورة أخرى غير الفساد والصحة يبحث فيها الفقه في بعض موضوعاته، فالفقه حين يعرض للحدود إنّما يتناول ما تجترحه الجوارح من الجرائم فيبحث فيها عن أركان الجريمة ويفتش عن عنصر الاتهام، وهمّه في ذلك أن يصنّفها ويرتبها ليتبينّ منها ما يدخل تحت طائلة القانون وما يستعصي من ذلك، وموضوعه أبداً في ذلك الشكل الظاهري والهيئة الخارجية للفعل. وأمّا الصورة التي يبحث عنها في ذلك فهي الحلال والحرام أو الحد المباح من هذا الحلال والحرام.

فالفقه يبحث في العمل سواء كان عبادة أو معاملة أوحداً يبيّن الأركان والشروط التي بها يعد هذا العمل مقبولاً أو صحيحاً أو بعيداً عن طائلة القانون إذ يبحث في العمل عن الأركان والشروط التي تجعل هذا العمل مردوداً أو باطلاً أو حراماً. وهناك حدّ يفرق به في كل عمل بين الحق والباطل وبين الصحيح والفاسد وبين الحلال والحرام وأن الذي يعني الفقه من كل عمل إنّما هو هذا الحدّ وما يدور حوله، أمّا ما يكون بعد ذلك من صفات هذا العمل وخصائصه فإنه لا يعني الفقه مادام بعيداً عن هذا الحد.

فحقيقة الأمر أن الفقه لا يتناول من أعمال الجوارح إلاّ ما يكون موضوعاً لهذا الحد أو ما يقترب منه، وهكذا يضيق ميدان الفقه عن ميدان أعمال اللسان والجوارح ضيقاً شديداً.

إن اللسان جارحة من الجوارح وكل ما يأتي به إنّما يكون موضوعاً لأعمال الجوارح، ولكنه لا يكون موضوعاً لعلم الفقه، فإذا كان ما يقوله اللسان عبادة فهو من موضوع أعمال الجوارح، ولكنه ليس من موضوع الفقه إلاّ أن يكون ركناً أو شرطاً لا تصح هذه العبادة بدونه، وإن كان ما يقوله اللسان هجراً فهو من موضوع أعمال

الجوارح وليس من موضوع الفقه إلاَّ أن يكون ذلك حراماً يدخل في دائرة الحدود، وإن كان ما يأتي به اللسان معاملة فهي من موضوع أعمال الجوارح، ولكنها ليست من موضوع الفقه إلاَّ أن يكون ذلك ركناً أو شرطاً في هذه المعاملة فدائرة الفقه أضيق كثيراً من دائرة أعمال الجوارح وهي لا تعنى إلاَّ بما يدخل إليها في هذه الدائرة الضيّقة، أمّا ما بعد ذلك من أعمال الجوارح فهي لا تعرض له.

وأمّا الصنف الثاني من علم الظاهر وهو الحديث أو نقل الأخبار وروايتها فلعلّه لا يساوي تماماً علم أعمال الجوارح، الذي يعنيه الترمذي بأداء الأخبار ونقل الحديث، إنّما هو حركة النشاط الثقافي التي ظهرت بين أهل الحديث في القرن الثاني والثالث وتجلّت في جميع الأحاديث وتدوينها وروايتها، وهذه الحركة هي حركة علمية ثقافية لها منهجها وطريقتها، وهذا المنهج وهذه الطريقة هما ما التفت إليه الترمذي حين وضع الحديث تحت اسم العلم الظاهر، ولم يلتفت في ذلك إلى موضوعه أو ميدانه: وأمّا إذا حاولت أن تقارن بين علم الحديث وبين علم أعمال الجوارح الذي يعنيه الترمذي من ناحية الموضوع ـ هذه الناحية التي نحن بصدد استيفائها الآن ـ فإنّا سنجد فرقاً واضحاً بين العلمين، وذلك أن الحديث إنّما يتّخذ موضوعاً له كل ما أثر فيه حديث عن رسول الله ﷺ، وهو بهذا يعرض لكل أمور المعاش والمعاد سواء منها ما يكون من أعمال الجوارح أو من أعمال القلوب أو من أمور الدنيا أو الآخرة، وأمّا علم أعمال الجوارح «الحق» فلا يتّخذ موضوعاً له إلاَّ أعمال الأعضاء الظاهرة من الإنسان وهذا الميدان بمقارنته بميدان موضوع الحديث نجده أضيق منه كثيراً.

غير أن الذي دفع الترمذي إلى اعتبار علم الحديث من علم الظاهر وضمه إلى علم أعمال الجوارح هو ما بينهما من اشتراك في

النهج والطريقة وهو ما سنعرض له بعد الفراغ من استيفاء ناحية الموضوع.

وإذا كان علم الظاهر في صنفيه (الحديث والفقه) لا يساوي تماماً أعمال الجوارح فإنه لا يكون علماً له وحدته ومقوماته كذلك الذي يكون علم أعمال الجوارح أو الحق. والحديث والفقه يكونان علماً له وحدته ومقوماته هو علم الشريعة إذا اعتبرنا الحديث مقدمة لدراسة الفقه أو مصدراً من مصادره فحسب، ولم نعتبره علماً مستقلاً له كيانه ووجهته ومقوّماته، أمّا إذا اعتبرناه كذلك فإنه سيباين الفقه مباينة تامة في موضوعه ومنهجه وطريقته. وعند ذلك إمَّا أن يستأثر الفقه ومقدّمته من الأحاديث باسم علم الظاهر ويكون حينئذ بمعنى علم الشريعة ويخرج الحديث من دائرته وإمَّا أن يتشبّث الحديث باستقلاله ومنهجه وطريقته وموضوعه فيشتركا معاً في اسم علم الظواهر على غير وحدة أو اتفاق في المقومات، وهكذا يبقى ما بينهما من تباين.

أمّا علم الظاهر بمعنى علم أعمال الجوارح أو «الحق» فقد كان كفيلاً أن يقضي على هذا التباين بين صنفي علم الظاهر (الفقه والحديث) ليقدّم لنا علماً له وحدته ومقوّماته في موضوعه ومنهجه.

أمّا الأساس الذي بنى عليه علم أعمال الجوارح هذه الوحدة فهو الموضوع. ذلك أنه لم يجعل من الحديث مقدّمة أو مصدراً للفقه فلم يقيّده بموضوعات الفقه فحسب بل جعل المرجع في ذلك هو موضوعات أعمال الجوارح، وهي ميدان أوسع من ميدان الفقه كثيراً ويضم أكثر من ميدان الحديث.

أمّا ما تبقّى بعد ذلك من الأحاديث ممّا يكون من أعمال القلوب لا من أعمال الجوارح وبما يكون من أمر العقيدة لا من أمر الشريعة فإن أغمض عنه العين وتركه لشعبتي المعرفة الأخريين، وكان الاتفاق في

المنهج الظاهر أو العناية بالشكل الخارجي كفيلاً بعد ذلك أن يوفّق بين الصنفين (الحديث والفقه) فهما في منهجهما من علم الظاهر دون علم الباطن، وبهذا التحديد الموضوعي نجد أن علم الظاهر يساوي أعمال الجوارح، أمّا علم الشريعة فهو حمل بعد ذلك عليهما لا على حدود الفقه الضيقة. وبهذا استطاع أن يجعل علم الظاهر مرادفاً لعلم الشريعة وعلم أعمال الجوارح.

والحق بعد هذا التحديد هو من ناحية موضوعه علم الظاهر أو علم الشريعة أو أعمال الجوارح ولكن ما هو هذا الموضوع تفصيلاً؟

وموضوع الحق أو علم الظاهر أو علم الشريعة أو أعمال الجوارح إنّما يضم على وجه التفصيل الموضوعات الآتية:

أولاً ـ في الدين أو في موقف الإنسان من الله:

تعرّض الفقه لموقف الإنسان من الله في قسم العبادات منه، وتناول ذلك بطريقته ومنهجه إلّا أن ذلك لا يشمل كل ما يقوم به الإنسان نحو الله من عبادة، فالفقه لم يتناول في أغلب الأحيان إلّا الأركان والفروض وأمّا ما عدا ذلك من أنواع العبادة فقد أعرض عنه، وهذا القدر الذي تعرض له الفقه من العبادات على ضيق دائرته إنّما يدخل في موضوع أعمال الجوارح ويقع في نطاق علم الحق. إلّا أن علم الجوارح قد ألحق به قسم آخر من العبادات ونوع غير النوع المفروض الذي يؤلفه الفقه. أمّا هذا القسم من العبادات فهو المأثورات بما يضم من الأدعية والأذكار والابتهالات.

إن في كل دين مهما اختلف نوعه ودرجته ثلاث نواح متباينة: العقيدة التي يعتمد عليها، والعاطفة التي يظهر فيها، والطقوس التي

تكــون بهـا عبــادتـه، أو هي بعبــارة أخـرى: العقيــدة والتصـوف والشريعة، والطقوس أو الشريعة من دين هي كـل ما يقـوم به العبـد من فروض نحو القوة المسيطرة على الكون، وهذه الفروض هي أنواع من الصلاة والعبادة أو الأدعية والقربات يقدّمها الإنسان من نفسـه أو ممّا ملكت يمينه وتكون دليل الخضوع والتقرّب والـولاء، وتكون هـذه الأعمال رهن أوقات أو أمـاكن خاصـة، فكثير من الأيـام لها طقـوسها وعباداتها وكثير من الأماكن لها قرباتها، والفقـه في الإسلام تنـاول من كل هذه الأعـمال أيسر قدر يستـطيع أن يقف عنـده، ثم ترك مـا بعد ذلـك ـ تناول الـطهارة والصـلاة والصيام والحـجّ والاعتكاف والنـذر والذبيحة والصيد، ولكنه تـرك بعد ذلـك الأدعية المـأثورة والصلوات المندوبة ـ ترك دعاء اليوم والليلة، وترك مـا يدعـو به الإنسـان في كل موقف من المواقف وفي كل يوم من الأيام، ترك صيـام الأيام المبـاركة التي يتقـرّب إلى الله بصومهـا، وترك أدب الـدين في كل منـاسبـة من المنـاسبات، أمّـا علم الجـوارح، فقـد أراد أن يضمّ ذلـك كله، فهـو جميعه من الأعمال التي تجري على الجوارح، وكل جارحة لا تبلغ نهاية مـا يراه بهـا من أدب حتى تتقرّب بكـل أنـواع القـربـات التي نـدبت إليهـا. وهكذا كـان علم أعـمال الجـوارح في نـاحيـة الـدين والعبـادة فروضاً وآداباً ومأثورات وأدعـيــة تجري كل هذه في أوقاتهـا وأماكنهـا كما يحدّدها لها الحق.

ثانياً ـ في المعاملات أو في موقف الإنسان من المجتمع:

حـاول الفقـه أن يضبط معـامـلات الإنسـان مـع غـيره من أفـراد المجتمـع فعرض للمعـاملات الاقتصـادية ومـا يتّصل بهـا من أسباب العمران فنظمهـا في قسم البيوع وعـرض للمعامـلات الاجتماعيـة وما يتصل بالأسرة فنـظر في النكاح والـطلاق والميراث، وعـرض للناحيـة

القانونية فضبطها بالحدود والجنايات، غير أن الفقه حين يعرض لهذه النواحي جميعاً إنّما يعرض لها من الناحية القانونية ليضبطها بالقانون، غير أن المجتمع لا يحتكم للقانون إلاَّ مضطراً حين لا يجد مناصاً من ذلك، فالناس في معاملاتهم إنّما يتحاكمون إلى نوع من العرف والآداب والعادات والتقاليد قبل أن يتحاكموا إلى القانون، ولعل العرف والتقاليد أقدر من القانون في ضبط معاملات الناس وفي إقامتها على الصراط السوي، وهم لا يحاكمون إلى القانون إلاَّ من لا يحترم هذه التقاليد والعرف احتراماً كافياً، أو إذا كان لهم أرب في العدوان بالقانون على نطاق العرف والتقاليد.

حقاً إن الفقه الإسلامي عرف العدالة والعرف والمروءة وجعلها فيما يتحاكم إليها غير أنه حين يعترف بها إنّما يعترف بها ليخضعها لقانونه الفقهي، لا ليخضع لها قانونه الفقهي، وإذا خضعت العدالة والعرف والمروءة لقانون الفقه فإنّما تخضع لتفقد استقلالها ولتصير تبعاً لقانون الفقه.

إن العرف والتقاليد لهما من القوة ما ليس للقانون، وإن الاحتكام إلى المروءة أجدى على المجتمع من الاحتكام إلى القانون، وإن الجرح والتعديل من شأنهما أن يقوما من المجتمع ما لا يستطيع أن يقوم منه سيف القانون، غير أن الفقه لا يريد أن يرى إلى جواره ما يطاوله أو يزيد عليه فغض من شأن هذه جميعاً جاهداً أن يعظّم من شأن القانون، ولكن علم الجوارح عند الترمذي إنّما يريد أن يضع القانون في موضعه من بقية أعمال الجوارح فدائرة الفقه أضيق من أن تنتظم كل أعمال الجوارح في ناحيتها الاجتماعية، ثم هي بعد ذلك أضعف من أن تضبطها بناحيتها القانونية ليخضع الفقه إذن لسلطان العرف

والمروءة والعدالة وليتّسع لجميع تقاليد المجتمع وليختف القانون في طيّات التقاليد والآداب.

وهكذا كان علم الجوارح عند الترمذي يضم في موضوعه من الناحية الاجتماعية كل ما يتصل بالناحية الاجتماعية والعمرانية والقانونية من قانون أو تقاليد أو عرف أو آداب.

غير أن موقف الإنسان من النظام السياسي للمجتمع أو من ناحية القانون العام إنّما يتصل بأعمال الجوارح، كما يتّصل بسلوك الإنسان، فكان الأجدر به أن يدخل في موضوع أعمال الجوارح غير أن القسط الأكبر من هذا إنّما يتأثّر بفكرة الإنسان وعقيدته ومذهبه وسلوكه فحسب فجعله من أعمال العقول لا من أعمال الجوارح.

ثالثاً ـ في السنن والقدوة أو في موقف الإنسان من المثل الأعلى:

لعلّ هذه الناحية هي التي لم يعرفها الفقه إطلاقاً، ولعلّها من أبرز النواحي في موضوع أعمال الجوارح، فالدين هو مسلك الإنسان ومذهبه أو هو فنه في الحياة: ناحية من هذا الدين تكون نحو الله وأخرى نحو المجتمع، وأمّا الثالثة فهي ناحية مطلقة هي السلوك من حيث هو سلوك، والمذهب أو الفن من ناحية أنه مذهب أو فن فيها يعني الإنسان بأن يكون مثلاً أعلى وقدوة صالحة، وفيها يتّجه الإنسان نحو نفسه ليكمل لها أسباب الكمال والسمو.

وهذا العنصر في الدين الذي يدفع نحو التسامي والكمال إنّما تناول جانباً كبيراً من أعمال الجوارح فالسمت والوقار والأدب والاحتشام والحياء والصون كل ذلك من أعمال الجوارح التي تتناولها الرغبة في التسامي والسير نحو الكمال.

والدين لم يترك هذه الرغبة مطلقة بل رسم لها طريقاً خلال تعاليمه

فيما نص عليه من آداب السلوك وما رسمه من حدود المندوبات والمكروهات والحل والحرمة ومجموع هذه التعاليم هو ما يعرف السنن التي أثرت عن رسول الله ﷺ وهو المثل الأعلى في القدوة والسمو، فاستقصاء هذه السنن والاقتداء بها والعناية والتزامها هو موضوع علم الجوارح فيما يجب على الإنسان نحو نفسه في التسامي بها والسير نحو الكمال.

هذه هي النواحي الثلاث التي تكون موضوع علم أعمال الجوارح ذلك من ناحية أخرى تحدّد لنا معنى «الحق» الذي يكون علم الجوارح من ناحية موضوعه.

أمّا المعنى الثاني من معاني الحق فيحدّده نظرنا إلى منهجه منهج الحق من بين مناهج شعب المعرفة الأخرى هو الاتباع أو الاقتداء.

والأصل في الحق هو التوفيق لا الاجتهاد فهو مجموعة الشرائع والأوامر الإلَهية التي يرسمها الله لعباده ليبينّ لهم بها حقه نحوهم لهم نحو بعضهم بعضاً وحق كل منهم نحو نفسه ليبلغ بها أكمل صورها ومنتهى غاياتها، فما رسمه الله في ناحية من هذه النواحي فهو الحق، وما رسم على خلاف ذلك فهو الباطل.

ولا تقوم المعرفة حتى يتحرّى الإنسان هذا الحق تحرياً صادقاً دقيقاً ثم يقوم به بعد ذلك بعزم ويقين، وهذا التحري وهذا الإنفاذ هو الاتباع والاقتداء أو السمع والطاعة لله ولرسوله في المنشط والمكره وهو أحد معاني الحق الثلاثة.

والاتباع يبدأ من ظاهر الأعمال والفرائض فيتحرّى إقامة الظاهر صحيحاً تاماً وهو من بقية شعب المعرفة بمنزلة الدرب في الصحراء الواسعة الذي يؤدي إلى الواحة الخضراء الخصيبة، فالدرب مهما يكن

مقفراً جدباً إلَّا أنه الطريق إلى الواحة الخصيبة، فلا بد من المضي فيه مضياً لا انحراف ولا اعوجاج عن سمته وإلَّا انتهى إلى غاية غير الغاية التي يسير نحوها.

فالاتباع هو التحري الدقيق لتعاليم الدين كي ينتهي إلى الحق، وهذا التحري ليس تحرياً لجزء منها دون آخر بل هو اتباع لجميع تعاليم الدين لا تفريق في ذلك ولا تمييز بين أجزائها.

والاقتداء هو اتباع القدوة وهو رسول الله ﷺ فيما كان يأخذ به نفسه من الأمر، فقد كان الصورة الحية لتعاليم الحق في كل مظاهرها.

ومنهج الاقتداء والاتباع هذا هو نقيض منهج الاجتهاد والابتداع، أمّا الأول فهو إخضاع الإرادة الخلقية والعقلية لما رسمه الله أو لنواحي الحق في الكون وأمّا الثاني فهو الاعتداد بهذه الإرادة والدعوة إلى توفير الحرية لها سواء من الناحية الخلقية أو العقلية، أو هي بعبارة أخرى الخروج بهذه الإرادة عن حظيرة الحق إلى ميدان الباطل والهوى.

الحق إذن هو ضرب من التقوى أو هو نوع من الإنابة يتجرّد فيه الإنسان عن أهوائه وإرادته وحرية عقله إلى تعاليم الحق غير نادم على ذلك أو آسف بل يأخذ فيه مشمراً مجداً، وهو بهذا المعنى، نوع من المنهج أو الخلق الذي تؤخذ به النفس.

أمّا المعنى الثالث من معاني الحق فيحدّده نظرنا إلى الغاية التي يتجه إليها وإلى القيمة التي تكمن وراء هذه الغاية.

والإنسان في سلوكه في أعمال الجوارح إن كان يصدر عن أوامر هي الحق لأنها أوامر الله تعالى، وعليه أن يتبعها إلَّا أن توفيقه فيما يأتيه مع

سلوك إنّما يتوقّف على مقدار ما أصابه من الغاية التي يهدف إليها وهي الحق أيضاً. فسلوك الإنسان في أعمال الجوارح مقيّد بأن يصدر مع الحق وأن يهدف إلى الحق وعلى مقدار ما يصيب من هذا الحق الذي يهدف إليه في سلوكه يكون نصيبه من الحق أو الباطل.

والغاية التي يهدف إليها الإنسان هي موافقة الحق، هذا الحق الذي يكمن في عاقبة الأمور ونتائجها، والذي لا يتّضح بصورة قاطعة إلاَّ في العاقبة الكبرى عندما تفتش الأعمال للحساب يوم القيامة، فالعاقبة التي يتحرّاها الإنسان في عمله أو في سلوكه هي التي توفر في سلوكه عناصر الحق بمقدار ما يصيب منها وإذا أخطأها فإنه لا يجني في سلوكه إلاَّ الباطل.

والتوفيق إلى العاقبة شرط أساسي في تحديد الحق وفي تحديد معناه، فالعمل الموافق للعاقبة الطيبة هو الحق وغيره هو الباطل، ومعنى ذلك أن هناك وراء الأعمال أو السلوك غاية تهدف إليها الأعمال ونكتسب منها قيمتها هي هدف تتّجه نحوه، وهي في ذات الوقت قيمة تكتسب منها صفة الحق وقوته.

وهذه القيمة التي تنطوي عليها هذه الغاية هي الإيمان بدرجة من الدرجات أو بغاية من الغايات يبلغ إليها الإنسان في قيامه بأعماله التي يقوم فيها بواجباته نحو الله أو نحو المجتمع أو نحو بلوغه أقصى كمالاتها، فبلوغه هذه الدرجة هي إصابة الحق وتقصيره عنها هو الانحطاط إلى الباطل.

والوصول إلى رضا الله فيما أمر به من أداء واجباته نحوه أو نحو المجتمع أو نحو السمو بالنفس هو الوصول إلى الحق، والإيمان بهذا الرضا أو بهذه الغاية التي تسعى إليها أو بهذا الهدف البعيد الغامض هو جزء من الحق الذي يسعى الإنسان لإدراكه، وموافقة أعمال

الإنسان لما يطلب منه يوم القيامة في عاقبة أمره هو جزء ثالث من معاني الحق أيضاً.

فالحق بهذا المعنى قيمة معيارية لوزن أعمال الإنسان وهو غاية يهدف إليها الإنسان بأعماله ليدرك ما بها من عناصر هذه القيمة.

وهذا التحدي في إصابة الغاية والوصول إلى الهدف إنّما يختلف عن التحري الآخر في الاتباع والاقتداء الأول عند نهاية الطريق والآخر عند أوله، الأول هو عاقبة الاتباع والاقتداء ونتيجة أمره، وأمّا الثاني فهو الطريق إليه، الأول هو الواحة الخضراء الخصيبة التي ينتهي إليها الدرب إذا سار إليها، أمّا الثاني فهو الدرب إلى هذه الواحة، والحق بهذا المعنى هو الطريق وما ينتهي إليه.

بهذه المعاني جميعاً ننتهي من تحديد معنى الحق عند الترمذي نرى أنه موضوع ومنهج، وغاية، وقيمة وراء هذا الموضوع وهذا المنهج وهذه الغاية، وهو كذلك طريقة من طرق المعرفة، والمبادىء والتعاليم التي تنتهي إليها هذه الطريقة. والفضائل الخلقية التي تحتاج إليها هذه الطريقة في تطبيقها، والغاية التي تهدف لهذه الطريقة، والقيمة التي تكمن وراءها. بهذه المعاني جميعاً نستطيع تحديد كلمة الحق حين يطلقها الترمذي ولنحاول الآن أن نبيّن الفرق بين معناها عند الترمذي وبين معناها اللغوي والاصطلاحي.

والحق في اللغة أو الحاق معنى واحد ويطلق أول مرة على الوسط من الشيء فيقال حق رأسه وحاق القفا بمعنى وسط رأسه ووسط القفا، ولما كان وسط الشيء هو عادة جماع الشيء وصميمه فقد أطلق الحق والحاق بمعنى صميم الوسط من الشيء أو جماعه فيقال حق فلان فلاناً إذا أصابه في حاق رأسه فهي ضربة مصميّة، ويقال رمى فأحقّ الرمية إذا قتلها على المكان ويقال طعنة محقّقة لا زيغ فيها.

فالحق هو الصميم والوسط من الشيء وحق أصاب الصميم والوسط إصابة محكمة، وإذا كان الحق من الشيء المادي هو وسطه وصميمه، فالحق من الأمور المعنوية هو أقصى غايتها وأكمل صورها وأقوى ما تنطوي عليه، فحاق الشجاعة وحاق الجوع صادقه، والرجل حاق الرجل هو أصدق نظرائه رجولة وقوة.

والحق من القول والكلام هو صميمه وأقوى صوره وأكمل ما يستقر عليه من وجوهه فهو أصدق الكلام وأحكمه فالحق هو الصدق.

والحق في مراحل التطور وفي سير الزمن هو بلوغ إبان الشيء وبلوغه أقوى مراحل نضجه وانتهائه إلى وجوب حينه، فالناقة حق لقاحها عند وجوب هذا اللقاح وأتت الناقة على حقها أي على وقت ضرابها وحقّت الناقة تحقّ إذا دخلت في الرابعة من عمرها والحقق من الإبل ما استحقّ أن يركب أو ما استحق الضراب فالحق هنا بمعنى الوجوب وإذا بلغ هذا الحق فقد وجب وإذا أمر هذا الواجب فقد أصبح أمراً مقضياً أو حقاً مقضياً. فالحق هنا بمعنى الواجب وإذا فعل هو بمعنى الأمر المقضي والأمر يحق وجب ووقع بلا شك.

والحق ما تصور في الذهن من الأمر أو حالة في الصدر من الظنون هو صميم هذه الظنون وجماعها أو هو أصدقها وأقواها وأتمّها وأكملها فهو اليقين بما تتحدّث به النفس أو يتردّد به الظن، فالحق بهذا المعنى هو اليقين وتحقيق الخبر هو الوصول إلى اليقين فيه تقول أحق لكم هذا الخبر أي أنبئكم يقينه.

والحق والحقة من مال القبيلة وحماها هو ما يكون في وسطها وما به قوام أمرها وهي حقيقتها وحقائقها وما تتفانى في حمايته والذود عنه، وهو مالها الذي إذا أصيبت فيه فقد أحقّت أو صيبت في صميمها وهو

متاعها الذي تجعله في حاقتها لتدافع عنه، فالحق هنا هو المال وهو الملك وهو ما يجب منحه وحمايته، وهو الحقيقة التي يريد العدو أن يصيبها، فالحق هنا هو الملك وهو المال بمعنى الحقيقة والحقائق وهو ما يحقّ لصاحبه أو ما يحقّ على صاحبه الدفاع عنه، والحق كذلك هو التملّك أو هو ادعاء المال والحق والإحقاق في الأمور الماضية كان معناه الإصابة والإظهار إصابة الصميم من الشيء وإظهار أصدق صورة وأكملها، ولكن الإحقاق في حماية الحقيقة والحقائق هو معناه المنع أو الإخفاء لكي لا تحقّ ولا تصاب. والعدو إنّما يريد أن يحقّها أو يرميها في صميمها وصاحب الحقيقة يريد أن يمنعها ويحميها فهو يحقّها أي يبسط عليها جناح حيازته أو حمايته ليسترها به والعدو يريد أن يحقّها أي يصيبها، ومن هنا جاء الحقاق وهو محاولة الطرفين حيازة المال بادعاء حقه أو بإحقاقه بالسيف.

والحق هو الموجود الثابت لصاحب الحق أو المال من الطرفين والذي أغار عليه صاحبه.. فهو حق أو مال ثابت وموجود له هو قوامه وهو ملكه وهو يحميه ولن يستطيع الآخر أن يسلبه إيّاه فإن أخذه منه قسراً فلن يستطيع أن يستقر عليه، ولا بد أن يسترده صاحبه ومن هنا كان الحِق هو الموجود الثابت الذي لا يتغيّر قوامه وجوهره مهما تغيّرت صورة ادعائه.

والعدل هو الانتهاء إلى حقيقة الأمر في هذه المحاقة وإعطاء صاحب الحق حقه، ولذلك كان الحق هو العدل يطلب صاحب الحق الحق أو العدل ويحكم الحكم بالحق أي بالعدل.. فهو يرفع الحق لصاحبه أو يحكم بالحق لصاحبه.. فالحق هنا بمعنى العدل.

والحق يحميه صاحب الحق ويقف دونه، ويريد المعتدي أن يصحبه أو يناله أو هو ما يريد المغتصب أن يستره ويخفيه وما يريد

صاحب الحق أو الحكم أن يظهره أو يصيبه أو يتبيّنه، فمن هنا كان الحق هو المستتر الكامن وراء الادعاء، وكان الإحقاق والتحقّق والتحقيق كل هذه بمعنى الوصول إلى الحق أو الكشف عن الحق، فالحق فيه معنى ستره وإخفائه أي محاولة المغتصب ذلك وفيه نفسه معنى الوضوح والقوة والبقاء والصدق والتحقيق والإحقاق والتحقّق هو الكشف عنه والاهتداء إليه.

وتحقيق الشيء للمبطل الذي يدّعيه هو أن يجعل له عليه سمة تكسبه حق امتلاكه وتخفي حقيقة نسبته إلى صاحبه، ومن ذلك كان تحقيق العقدة إحكام شدها لكي لا تحل بعد ذلك وكان المحقّق من النسيج ومن الثياب المحكم الذي لا تبينّ خيوطه لأنه أحكم إخفاؤها أو حقّق إخفاؤها أو لأنها لا تبينّ إلاّ بالتحقيق. وكان المحقّق من الكلام الرصين المحكم الذي يستر ما وراءه والذي له ما بعده.

هذه جملة معاني كلمة الحق في اللغة تنتقل ما بين الوسط والصميم والكمال والغاية والملك والعدل والصدق واليقين والإخفاء والإبانة والوجوب والثبات والأحكام والعقد، غير أن تمام تحديد معنى هذه الكلمة تحديدها اللغوي لا يتأتى حتى نقف على معنى ضدها وهو الباطل فإن ذلك سيعيننا في تحديد معنى الكلمة تحديدها الاصطلاحي.

أمّا كلمة الباطل فالأصل فيها الذهاب ضياعاً وخسراً يقال ذهب دمه بطلاً أي ذهب دمه هدراً، وبطل الشيء بطلاً وبطولاً وبطلاناً ذهب ضياعاً وخسراً وأبطله غير أضاعه وأفسده والإبطال إزالة الشيء وإفساده حقاً كان أو باطلاً والبطل هو الذي يبطل دماء الأقران فتذهب بطلاً، والباطل هو الذاهب فساداً أو ضياعاً أو الذي يذهب الشيء فساداً وضياعاً، والبطال هو ذو الباطل، والتبطل هو تداول

الباطل، والبطلة الشياطين والسحرة والبطلات الترهات.

فالباطل هو إذهاب الشيء ضياعاً وإزالته وإفساده وهو الشيء الذاهب ضياعاً والزائل فساداً فكان بهذا المعنى ضد الحق الذي هو بمعنى الشيء الثابت حقاً والباقي يقيناً.

أمّا معنى كلمة الحق اصطلاحاً.

ـ أمّا الحق في الاصطلاح فهو الوجه الذي بمقتضاه تكون مطابقة الحكمة، ونعني به أربعة معان.

أولاً ـ النظام الذي عليه تجري الحكم من حيث العلة والمعلول والزمان والمكان والكيف والكم والجوهر والعرض.. وهو ما نعني به نظام الكون.

ثانياً ـ العلة الأولى التي تنتهي إليها هذه الكلمة والتي عنها تصدر الأمور وفق هذا النظام، ونعني به الموجد الأول للكون.

ثالثاً ـ الموجودات التي صدرت عن هذا النظام وفق هذا الحكمة.

رابعاً ـ الصورة العقلية لهذا النظام مع ما يتصل به من مصدر وموجودات، وهي الاعتقاد الذي يطابق هذه الحكمة، وإذا تأمّلنا في هذه المعاني الأربعة وجدنا أن للحقّ وجهين:

(أ) وجه يتّصل بالوجود والكون من ناحية نظامه ومن ناحية علته الأولى وموجوداته، وهذا هو الوجه الميتافيزيقي للحق.

(ب) وجه يتّصل بالمعرفة وإدراك هذا الوجه الأول، وهو الناحية الابستيمولوجية من وجهي الحق.

ما الفرق إذن بين معنى الحق عند الترمذي ومعناه في اللغة والاصطلاح؟ الحق عند الترمذي يتعلق بأعمال الجوارح قبل كل

شيء، وهـذه الخاصـة الأساسيـة في تحديـد معنى الحق عند الـترمذي فرّقت بينه وبين الحق الاصطلاحي في الأمور الآتية:

أولاً ـ الغاية والعلة: للحق الاصطلاحي وجه ميتـافيزيقي يعـرض فيه للكشف عن العلة الأولى للكون وعن صدور الموجودات عن هذه العلة وعن النـظام الذي تجـري عليه الحكمـة في صلة هذه المعلولات بالعلة الأولى فيه فهو يصدر دائماً عن الحقيقة الأولى الثابتة.

أمّا الحق الترمذي فهو لا يصدر عن علة وإنّما يتجه إلى غاية هو يبحث دائماً عن الغاية أو الهدف الذي يتّجه إليـه العمل أو السلوك الإنسـاني ليكون حقاً أو صحيحاً، وإذا كان هـذا الهدف لا بـد أن يعتمد عـلى أصل ميتافيزيقي فهو إنّما يعتمد على فكرة الثواب والعقاب في الآخـرة فهو إنّما يعني فكرة العاقبة والحساب لا فكرة العلة والمصدر.

وإذا تصورنا الكون والموجودات كما يتصوّرها كـل من نوعي الحق وجدنا أن الحق الميتافيزيقي يتصور الكون علة قبل كل شيء أو وجدنا أن العلة هي أضخم مـا في تصوره للكـون يليهـا بعـد ذلـك النـظام الكوني وهو أقل من العلة قليلاً، ثم تـأتي بعد ذلـك الموجـودات فهي أقل ما في الكون أهمية، وأمّا الحق الترمذي فهو يتصوّر الكون غاية أو آخرة قبل كـل شيء، فالآخـرة تشغل في تصـوّره للكون الجـزء الأكبر والأضخم، يليهـا بعد ذلـك الطريق الـذي يهدف إلى هـذ الغايـة ثم تأتي بعد ذلك الموجودات.

وإذا أردنا أن نتصوّر الفرق بين نوعي الحق أو بين العلة والغـاية، فلعلّنـا نذكـر مثل الـطريق في جوف الصحـراء الذي ينتهي بـالواحـة الخصبة فهذا الطريق هو الحق الترمذي لا تكـون قيمته إلاّ بمـا ينتهي إليه من غاية فهو حق مادام لا ينتهي إلى سراب وأمّا الحق الميتافيزيقي

فهو علة أو مصدر يبتدىء منه هذا الطريق وهو حق إذا كان ينتهي عن العلة الأولى أو المصدر الأول.

فالحق الميتافيزيقي يعنى بالمبدأ والمصدر، وأمّا الحق الترمذي فهو يبحث عن الغاية والعاقبة.

ثانياً ـ الحق الميتافيزيقي «الجوهر والعرض» الحق الترمذي «الحكمة الأخلاقية».

يحاول الحق الاصطلاحي أن يخلص دائماً من الموجودات إلى علتها الأولى، ومن الأعراض إلى الجواهر، ومن التغيّر المتقلّب إلى الثابت ومن الزائل إلى الباقي فيحاول دائماً أن يكشف عن الحق الثابت من الكون.

أمّا الحق الترمذي فهو نوع من الحق الأخلاقي يحاول دائماً أن يخلص من الباطل إلى الحق ومن الفاسد إلى الصحيح ومن الضلال والخداع إلى الهدى واليقين فهو يحاول دائماً أن يجرّد الأعمال الإنسانية من غاياتها الفاسدة الباطلة ليسير بها إلى غايتها الصحيحة الحقّة. هو يبحث دائماً عن الحكمة الأخلاقية في السلوك. وأمّا الحق الميتافيزيقي فهو يبحث عن الجوهر ليميّزه عن غيره.

ثالثاً ـ الموضوع وأخيراً فإن موضوع الحق الاصطلاحي هو الكون الميتافيزيقي بما يتّصل به من نظام أو موجودات، أمّا الحق الترمذي فهو أخلاقي الموضوع يعنى بالغاية الخلقية وبالحكمة الخلقية وبالناحية السيكولوجية من الإنسان. فالحق عند الترمذي هو نوع من التربية النفسية والخلقية هو نوع من تحري الصدق والصواب والعدل والتجافي عن الباطل والضلال والغرور.

رابعاً ـ في المعرفة: لكل من الحقين وجه استيمولوجي غير أن كلاً

منهما يختلف عن الآخر في خصائص هذا الوجه وفي منهجه.

فالحق الترمذي الذي يتصل بسلوك الإنسان وغايته الأخلاقية ويتّصل بنزاهة أو هواه لا يكون مستقلاً عن نفس الباحث عن الحق فهو يتّصل بها أشد الاتصال ويتأثّر بها كل التأثّر، أمّا الحق الاصطلاحي فلما كانت ناحيته الميتافيزيقية إنّما تتصل بالكون كان الباحث عنه أقل تأثّراً أو اتصالاً بموضوعه، فالمعرفة حين تتصل بالحق الاصطلاحي إنّما هي معرفة موضوعية تبحث في شيء بعيد عن الذات وهو يخالفها، أمّا المعرفة حين تتّصل بالحق الترمذي فهي ذاتية تتصل بنفس العارف وذاته أشد الاتصال.

وعنصر المعرفة في الحق الاصطلاحي إنّما يتّجه للكشف عن شيء موجود وجوداً مستقلاً أو عن نظام قائم بنفسه، وأمّا عنصر المعرفة في الحق الترمذي فهو يحاول دائماً أن يهتدي إلى طريقة يستطيع بها أن يصيب الغاية التي يهدف إليها ـ هو نوع من المحاولة العملية. فالمعرفة في الحق الاصطلاحي هي نوع من العلم، ولكنها في الحق الترمذي هي أقرب ما تكون إلى الطريقة الفنية.. هي نوع من الأداء يهتدي فيه الإنسان إلى أمثل الطرق لإصابة الحق.

والذي يراعيه العارف في الاهتداء إلى الحق الترمذي هو التحري في إصابة الغاية إصابة محكمة، ثم التجرّد عن هواه الذي قد يضلّه عن هذه الغاية، ثم مراعاة أن يوافق في ذلك، حق الله. حق المجتمع حق السمو بنفسه. فإذا اجتمعت هذه العناصر جميعاً في الظروف الملائمة والوقت الحق والقدر الحق كان العارف قد اهتدى في عمله إلى الحق، فعنصر المعرفة في الحق الترمذي هو أقرب ما يكون إلى الجهد الفني أو إلى الحدس من أنواع المعرفة.

ومنهج المعرفة في كل من الحقين يختلف عن منهجها في الآخر فمنهج الحق الاصطلاحي يحتفل كثيراً بعنصر المعرفة فيه، فهو يجهد كل الجهد في الكشف عن هذا الحق ويصطنع لذلك المناهج والأساليب فهي قيمة أساسية مستقلّة أمّا الحق الترمذي فهو غير ذلك فهو لا يحتفل كثيراً بعنصر المعرفة فيه ولا يجد عناء في الوصول إليه. فالحق هو التجرّد عن الأهواء أو هو الوجه الأخلاقي، وأمّا الجانب الميتافيزيقي فهو بسيط ميسور، هو ثوب مهما يكن لونه أو شكله، فقيمته فيما يضمه من مبادىء الأخلاق إن كان ما يضمه حقاً فهو حق وإلاَّ فهو الباطل. والحق الترمذي بعد ذلك بيِّن لا يحتاج إلى عناء في الكشف عنه ذلك لأن الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، فالحق لا يلتبس بالضلال إلاَّ عند المغرضين، فالحق على ألسنة الأمة جميعاً وفي الأمثال والحكم التي يتوارثها الناس وفي الكتاب والسنة تحتاج إلى امتثال ولا تحتاج إلى نظر.

وأخيراً فإن الحق الاصطلاحي فيما يقصد إليه من المعرفة يريد أن يكشف عمّا هو كائن ثابت، أمّا الحق الترمذي فيما يقصد إليه من معرفة فهو إنّما يتقيّد بالأخلاق أولاً في حقيقة أمره قيمةِ أخلاقية اكتسبت وجهاً ميتافيزيقياً حين قيّدت الحق بفكرة الغاية أو الآخرة الدِّينية، غير أنه يختلف كذلك عن فكرة العدل التي هي الحق الأخلاقي البحت.

أمّا الفرق بين الحق الترمذي والحق اللغوي فلعلّه لا يكون كبيراً كهذا الذي بينه وبين الحق الاصطلاحي، ففكرة القوام والصميم هي عماد الحق الترمذي كما أنها عماد الحق اللغوي وفكرة الإصابة والتحري هي قوام هذين النوعين من الحق، غير أن الفرق الأساسي بينهما هو أن الحق اللغوي ليس له وجه ميتافيزيقي أو كوني بينما يعتمد

الحق الترمذي على فكرة الآخرة أو الحساب، فالحق الترمذي هو أحد أركان الدين «فقد وجدنا دين الله مبنيّاً على ثلاثة أركان على الحق والعدل والصدق» وأمّا الحق اللغوي فإنّما أضاف إليه الفكرة الميتافيزيقية الكونية.

إبليس وجنوده

١ ـ مملكة الشياطين، وخلقها، وخطرها:

بدأت نشأة مملكة الشياطين لما أراد الله أن يخلق مملكة الإنس وكان أول أمرها أن خلق الله الجان وهو آدم الشياطين ـ من نار السموم ثم خلق منه امرأته زوبعة وهي حواء الشياطين فغشيها فحملت إحدى وثلاثين بيضة فوضعت البيضة الأولى فتفلّقت عن قطربة وهي أم القطارب، ثم وضعت زوبعة الثلاثين بيضة الباقية ووكلت إلى قطربة بحضنها فحضنتها قطربة.

تزلقت البيضات العشرة الأولى، فكان في أولها الأبالسة منهم الحارث أبو مرة وهو إبليس آدم فسكن هؤلاء الأبالسة البحار وكان في الثانية رهط الوسواس فسكنوا الجزائر وكان في الثالثة الغيلان فسكنوا الخراب والفلوات وكان في الرابعة السعالي فسكنوا الجبال والرمال وكان في الخامسة الرهاوين فسكنوا الأدغال والآجام وخرج من السادسة الأراجيل فسكنوا العيون ومجامع الطرق، وخرج من السابعة التهاويس، فسكنوا الحمامات والمزابل والكنف، وخرج من الثامنة الهوام فسكنوا الهواء، وخرج من التاسعة الأرائي فسكنوا معارك الحروب والنواويس والقبور، وتفلقت العاشرة عن الدواجن فسكنوا الدور والقصور وخيام الأعراب.

وأمّا العشرة الثانية فانفلقت عن الحماميض والحموض وهم الذين يريدون في الشهوات والأماني والأباطيل.

وأمّا العشرة الباقية فإن قطربة حملتهن فطارت في الهواء حتى إذا كانت بين متوسط عين الشمس ومطلع سهيل، فلقت منهن خمساً، ثم قالت أعمروا وأكثروا، ثم حملت الخمسة الباقية حتى إذا كانت بين مطلع قرن الشمس ومطلع بنات نعش فلقتهن وأمرتهن كما أمرت الخمسة الأولى.

وكل بيضة من هذه الثلاثين فلقت عن ألف توأم ذكر وأنثى، وهكذا شملت مملكة الشياطين البر والبحر والسهل والجبل العامر والغامر.

٢ ـ مملكة إبليس وجنوده:

ولإبليس ـ وهو الحارث أبو مرّة عدو آدم ـ مملكة خاصة من مملكة الشياطين لها نظامها وجنودها، فهو ملك هذه المملكة وله اثنا عشر وزيراً يدبر بهم الأمر في ملكه ويكيد بهم لبني آدم، أمّا أول هؤلاء الوزراء فهو كرام بن الكريم صاحب مكارم الأخلاق في الجن يأمرهم بالفضل وينهاهم عن السوء، وأمّا الثاني فهو هامة بن إبليس وهو صاحب كبائر الذنوب. وأمّا الثالث فهو شيعان بن سوقيان وهو صاحب الأسواق ويأمر بالتطفيف، والرابع هو الزوبع بن رافع صاحب السعايات والنميمة والخامس أم زوبر وهي صاحبة الحرب تهيجها بين الناس وتأمرهم بالقتال والسادس شطيط بن لويط وهو الذي يأمر بالقحب والقيادة والفجور والسابع سوقت بن ذوهب وهو صاحب الربا والجنايات والثامن غدر بن خدع وهو صاحب المكر والخديعة وحديث النفس والعاشر قسط بن طيط وهو صاحب التخليط بين الناس وترك الصحبة والاستقامة والحادي عشر قانط بن قوطل وهو الذي يأمر بالشر والشتم والبذاء والمنافرة والثاني عشر

عـزّاف بن حسود وهـو صاحب المـلاهي والمجـالس التي تشرب فيهـا الخمور ويرتكب فيها الفجور.

ولكل وزير من هؤلاء أعوان يدبر بهم أمره منهم الجنـد ومنهم أهل الاختصاص، أمّا الجند فتحت إمرة كل وزير مـائة ألف قـائد، وتحت إمرة كل قائد مائة ألف جنّي حتى إنّـه ليستطيـع أن يبعث على الآدمي الواحد أكثر من ربيعة ومضر.

وأمّا أهل الاختصاص فلكل وزير أعوانه، فعزاف بن الحسود مثلاً صاحب الملاهي ومجالس الشراب له من العملة وأصحاب الصناعات من يعاونه في أمره كل في نـاحية اختصـاصه وأول هؤلاء هـو الهفهاف الذي اكتشف هو وأخوه العزاف الغناء والعزف ساعدهمـا في ذلك مـا قدمه لهما أبو سماقة من الشراب والسكر.

يـأتي بعد ذلـك مرة بن الحـارث فإنـه أول من اهتدى إلى صنـاعة العود واتخذ لها أوتاراً من أذناب خيل البرية.

وأمّا لوقس بن لاقس فإنه ابتدع المزمار كما ابتدع سهيب بن عازب الصنج وأمّا الطبل فقد ابتدعه أبو كشيم.

هؤلاء هم أصحاب الصناعات الذين يعـاونون عـزاف بن الحسود أوجدوا له آلات اللهو والطرب ليستعين بها على غواية الآدميين.

وهناك غير أصحاب الصناعات وأهل الاختصاص أصحاب المنـازل والحـرف فمن هؤلاء مثلاً ثـمانيـة انتهى إلينـا اختصـاصهم، ولكن لا ندري تحت إمرة أي وزير هم.

أمّا أولهم فهو القـمام بن الغشب وهو سـاكن المزابـل ينضح البـول على الثياب والثـاني هو الـدفوف بن القـارب وهو عـلى المطبـخ يشغل النسـاء لتحـترق الأخبـزة ويملّح القـدور لتغضب الأزواج. والثـالث

الرباض بن دخران وهو على الأموال والكنوز والرابع الراتب بن لمسي وهو صاحب الحمام والخامس الضحاك بن المقطب وهو على الزقاق والسكك يرشد الناس إلى بيوت القحاب والسادس القضوف بن الجسر وهو على مجالس القيان والعزف والعربدة والسابع الحشود بن اللطف وهو الذي يجمع بين الغلمان والنساء. والثامن النجيب بن المقتحم وهو على الأسواق وحوانيت الخمور.

* * *

هذه هي صفة مملكة إبليس وهذا هو نظام جنوده هي مملكة خلف المملكة الإنسانية لها خطرها ولها شأنها ولها تأثيرها في المملكة الإنسانية وجدت قبل أن توجد مملكة الإنسان وأوتيت من القوة والتنظيم وخطر الشأن ما يمكنها من العدوان على مملكة الإنسان. ولكن لكي يتم التوازن في الكون قد وجدت مملكة أخرى لمعونة الإنسان وعصمته وهي عالم الملائكة. فقد سخّر الله الملائكة للآدميين لخدمتهم ولهدايتهم ووكّل كل فريق منهم بعمل من الأعمال يقوم به للآدميين.

فمنهم من وكّل برزق الخلق صباح كل يوم، ومنهم من وكّل بأعمال الآدميين وهم الحفظة الكتبة، ومنهم من وكّل بحراستهم وهم المعقبات، ومنهم من وكّل بالهداية على القلوب وفريق آخر قد وكّل بالهداية في الأسفار، ومنهم الموكّلون بالزحف لنصرة المؤمنين، ومنهم الموكّلون بالأعياد وحمل الجوائز ومنهم الموكّلون بالتثبيت للمؤمنين.

وإذا كان هذا الفريق من الملائكة يقوم بدور إيجابي في هداية الخلق وإحباط عمل الشيطان، فهناك فريق آخر يحرص على الهداية كذلك وإحباط عمل الشيطان إلاّ أن دوره في ذلك دور سلبي، فحملة العرش من الملائكة موكّلون بالاستغفار للآدميين، والكروبيون وأهل عليين موكلون بالتضرع والبكاء على أهل الذنوب من الآدميين،

وأهل السماوات موكلون في صلاتهم بالاستغفار وقراءة التقصير وهناك فريق من الملائكة قد وكّل بإتمام الكلام فإذا قال العبد الحمد لله قال الملك رب العالمين وإذا قال العبد سبحان الله قال الملك وبحمده ويكتب ذلك لصاحبه، ومنهم الموكلون بصلاة الآدميين في صفوفهم فكلّما زاد رجل زاد ملك معه رحمة.

فالملائكة يعملون على هداية الآدميين وإنقاذهم من سلطان مملكة الشيطان إلاّ أن دورهم في ذلك إنّما يتناسب مع طبيعتهم، فلئن كان الشيطان عاتياً عاصياً جبّاراً فإنّما تعتمد مملكته على القوة والقسر والقهر، أمّا الملائكة فطبيعتهم لطيفة رقيقة وديعة. فتقوم مملكتهم على اللطف والرقة والوداعة، فهم لا يعمدون إلى الحرب والقهر والعنف كما يعمد الشيطان، ولكن لهم سلاحاً آخر وهو الحكمة والمعرفة والعقل.

٣ ـ الشياطين والملائكة:

ولكن النزاع في العالم لن يكون بين مملكة الشياطين ومملكة الملائكة أو لن يكون بين الغيب فقط وإلاّ لوقف الإنسان منه موقفاً جامداً ولكن هذا النزاع لا بد أن يخرج إلى عالم الشهادة ولا بد أن يقوم فيه الإنسان بدوره.

أمّا الذي يستهدف لحرب الشيطان فهو الإنسان فهو الذي يواجه أهوال هذه الحرب تعينه في ذلك الملائكة لا محاربين أو مدافعين ولكن بهدايتهم، ويؤيّده في ذلك الله بنور قوته وجبروته ولكن بهدايته، والإنسان في هذا عرضة لمكائد العدو وبطشه عليه أن يحتمل ما يحلّ به فالعاقبة له.

ولكن هذا الوضع هو وضع يجعل كفّة الشر في الكون أكثر قوة

وعتواً وجبروتاً ويجعل لها حرية السيطرة والعمل في هذه الحرب التي تشنها على الإنسان وعالم الخير الذي ليس له من سلاح فيها سوى الحكمة والموادعة والتماس النجاة بألطف سبلها وأرقها، ولولا أن تكون الحيلة والمخادعة ضرباً من الباطل لعمد إليها.

وهذا العالم من الغيب الذي تقوم فيه دولة الشيطان أشبه شيء بعالم السحر الذي يرهبه الإنسان ويشفق منه ويعمل على النجاة منه في لطف ودقة ومهادنة، ولكن أليس هناك وضع آخر تكون فيه قوة الشيطان والإنسان في هذه الحرب أكثر تكافؤاً ويكون فيه الإنسان أكثر قوة أو في وضع يمكنه من المقاومة، هناك صورة أخرى للحرب بين آدم وإبليس هي ما تعرف بالعداوة بين إبليس وآدم تختلف عن تلك التي نراها في الصورة التي وضعناها تحت عنوان مملكة الشيطان.

٤ ـ آدم وإبليس:

وإبليس في هذه المرة فرد، هو أمر من أمر الله عظيم ممسوخ منكوس مقبوح هائل كريه، له جسد كجسد الخنزير ووجه على وجه القردة، وقد شقّ فمه وعيناه طولاً، وأسنانه كلها عظم واحد ولا ذقن له، ومنبت شعره مقلوب إلى السماء ومنخره كذلك مقلوب إلى السماء، له جناحان، وله أربع أيد، يدان في منكبيه ويدان في جنبيه وعراقيب قدميه إلى الأمام وأصابعها ممّا يليه من القدم خلفه، وله وجه قبل القفا.

عليه قميص قصير قد تمنطق فوقه بمنطقة كما يفعل اليهود، وقميصه مفوف ذو ألوان شتى بيضاء وسوداء وحمراء وصفراء وخضراء وبيده جرس ضخم، وعلى رأسه بيضة وفي قلبها حديدة.

ومبتدأ أمره يبدأ من اسمه، فاسمه عزازيل وهو اسم الخلقة، وهو

يتكوّن من مقطعين عزاز وأيل، فعزاز هو العبد وهو مأخوذ من العزة لأن الله خلقه من نار العزة. وأمّا الأيل فهو الرب، وكان أول أمره ملكاً ورئيساً في زي الملائكة. ولكن كان فيه الكفر والشؤم والتكبّر وهو في زي التوحيد، وكان يجول في الأرض ويطأ منها بعض أماكن نالها شؤمه وكفره.

ولّما أراد الله أن يخلق آدم قبض قبضة من تراب جميع الأرض، فكان منها مرتكض إبليس وموطن خطاه، أمّا موطن أقدام إبليس فكان منها النفس الباطنة وأمّا متخطاه فكان منها النفس الظاهرة، والأولى أخبث أصلاً وأحسن جوهراً، وأمّا ما سلم ممن وقع أقدامه ومتخطّاه فكان طاهراً فخلق منه بقية الآدمي وقلبه.

وإبليس قد خلق من نار العزة وآدم من أديم الأرض من موضع أقدام إبليس فعندما أمره الله بالسجود له أبى أن يسجد، فلا يسجد الأعلى للأدنى، ولا يسجد إبليس لموضع أقدامه، فسمّاه الله إبليساً وهو اسم الفعل له، سمّاه بما بدر منه وما ترتّب على ذلك فهو أبى واستكبر أن يسجد لآدم، فلعنه الله وأبلس من كل خير.

وكان ذلك بدء العداوة بين آدم وإبليس فقد حسد إبليس آدم لمنزلته فكان ذلك سبب لعنته وهلاكه فأخذ يكيد له المكايد وينصب له الشباك.

احتال إبليس حتى غرّ آدم فأكل من الشجرة وخرج من الجنة، وكان ذلك بدء غلبته عليه فقد سرى إلى جسمه في عروقه ودمه مع هذه الأكلة التي أطاعه فيها، أو أن الله قد أذن له في أن يجري من دم آدم مجرى الدم من العروق حتى يقف عند القلب فلا يستطيع أن يجوز إليه فإنه في علم الله معدن المعرفة وقد خلقه من بطانة الأرض ممّا لم يمسسه شؤم إبليس وكفره.

سأل إبليس الله المعونة والعدة على آدم متحديّاً بأنه يستطيع إضلاله فأمكنه الله ممّا سأل، أمكنه الله منه بأن يجري منه مجرى الدم. وأمكنه منه بأن وضع فيه النسيان. وأمكنه منه بأن جعل له نظير كل ولد يولد لآدم ولدين من الشياطين. وأمكنه من أن يجلب عليهم بخيله ورجله وأن يشاركهم في الأموال والأولاد وأن يعدهم أن لا جنة ولا نار. وأعطاه الله من الجنود مائة خلق من أخلاق السوء جعل الهوى أميراً عليهم.

ولما رأى آدم ما أجيب إليه إبليس حين تحدى في شأنه أخذ في المعاتبة وفي سؤال الله النصرة والعون والآلة، فوهب له من النصرة الملائكة يحفون به ليحفظوه وبنيه من أذى الشيطان وزاده أن لا يؤاخذه بالخطأ والنسيان وضاعف له الحسنات إلى سبعمائة وأخر له التوبة، وأيَّده بالصدق وجعل له من الجنود مائة خلق من أخلاق الخير على رأسها العقل قائده والمعرفة ملكاً.

ولكن إبليس لم يرضَ حين رأى أن آدم كاد يقاربه فأخذ في المعاتبة وسؤال النصرة فسأل أن يكون له كتاب فكان كتابه الوشم، وأن يكون له رسل فكانت رسله الكهنة، وأن يكون له حديث فكان حديثه الكذب، وأن يكون له قرآن فكان قرآنه الشعر، وأن يكون له مؤذن فكان الغناء والمزمار، وأن يكون له مسجد فكان السوق، وأن يكون له بيت فكان الحمام والكنائس، وأن يكون له طعام فكان له ما لم يذكر اسم الله عليه، وأن يكون له شراب فكان له المسكر، وأن يكون له مصائد وسلاح فكانت النساء.

فرضي اللعين عند ذلك، إذ ظن من نفسه التمكّن من عدوه آدم والغلبة عليه، والعداوة بين آدم وإبليس يصوّرها الترمذي تصويراً طريفاً، فهي حرب بين الفريقين لكل منهما عدّته وعونه وآلته، وأقوى

مظهر من مظاهر هذه العداوة هي الحرب بين جند آدم أخلاق الخير المائة وبين جند إبليس أخلاق الشر المائة ولنعرض الآن لوصف هذه الحرب وترتيبها.

أمّا جند آدم وهي أخلاق الخير المائة فهي مملكة كاملة الخطط منظمة التدبير على رأسها الملك وهو العقل وهي مملكة على شاكلة ممالك الشرق القديمة أو على صفة مملكة الأكاسرة تغلب عليها الصفة الحربية والتنظيم الدقيق في كل فروعها، إلاَّ أن كل خططها الإدارية والمالية والقضائية إنّما تخدم الناحية الحربية، وأن تنظيم هذه المملكة ليلفتنا إلى ما عاناه الترمذي في النفاذ إلى خصائص أخلاق الخير وفي تحديد مفهوماتها، وفي منزلة بعضها من بعض وأخيراً في تصويرها في هذه الصورة الطريفة الشائعة.

العقل	الملك
العلم	
الحلم	وزيران
اليقين	قائد الجيش
الحق	صاحب المظالم
البصر	الفتح
الفطنة	الطليعة
الفهم	صاحب الثبات
الوقار	
السكينة	قائدان
الحياء	صاحب السر
الصبر	صاحب الاستدراج

العفاف	
الرزانة	
التقى	أصحاب الخزائن
الورع	
الفكرة	
التذكر	
العفو	صاحب المكر
البر	
الرحمة	
الرأفة	صاحب الصلح
المراقبة	
العطف	
اللين	
المداراة	أعوان القاضي
الهوى	
الرشد	دليلان
الحفظ	
الصيانة	صاحب الكنوز
الجود	
المجد	
العطاء	صاحب الأرزاق
الكرم	
الحمد	
الذكر	

الثناء	
الشكر	
الهيبة	أصحاب المدد
السلطان	
الكبر	
العظمة	الأبطال المحاربون
الفخر	
العز	
التواضع	
الخشوع	الرجالة
الخضوع	
الرأي	صاحب المشورة
التركل	صاحب الجيوش
الظفر	
النصر	الرماة
النصح	
الصفح	الرسل
الرغبة	
الرهبة	الشاكرية
الرجاء	
الخوف	
المداراة	
الصمت	أصحاب الرصد
الحب	البندار

الأمر	
النهي	العهد والميثاق
العهد	
الصلابة	الجلاد
الخلق	
السمت	وكيلان
الصدق	القاضي
الصلة	
الإخلاص	
النية	أصحاب المبارزة
العزم	
الحزم	
الوفاء	الأمين
العدل	السجان
السلامة	
السداد	أصحاب الأعلام
الإحسان	صاحب الرايات
الشوق	صاحب اللواء
الحكمة	الحاكم
العبادة	الخدم
لقناعة	
الرضا	قيم الأمور
الحذر	المدبر
الحدة	صاحب الشرطة

الذهن	أمير الجيش
الإلهام	رسول الملك الأعلى
المراقبة	صاحب الأخبار
الغناء	الطبال
الفرح	
السرور	اللعب
الانبساط	
الغيرة	الجاسوس
الفطنة	المنادي
الذكاء	
الكياسة	أصحاب الغاسية
الورع	
الزهد	المحتسبان
التوبة	المقدمة
الندامة	الساقة

أمّا عند إبليس وهي أخلاق الشر المائة فهي أضداد أخلاق الخير وهي مملكة كمملكة الخير على رأسها الهوى وهو الملك وبقية أعوانه أضداد أعوان العقل وهو ملك الخير وكل خلق من خلق الشر هو ضد خلق من أخلاق الخير التي أعطى آدم، أمّا هذه الجنود فهي: الكفر ـ الجهل ـ الكبر ـ الحسد ـ الحقد ـ المكر ـ الخداع ـ الغش ـ الغدر ـ الخيانة ـ العداوة ـ الكذب ـ الزور ـ البهتان ـ البخل ـ الشر ـ النميمة ـ الغيبة ـ الغضب ـ الجبن ـ المداهنة ـ الرياء ـ السمعة ـ الشك ـ الشرك ـ الميل ـ البدعة ـ الضلالة ـ الغي ـ الخلاعة ـ الغرور ـ الجور ـ الظلم ـ البغي ـ الحمق ـ قلة المبالاة ـ الخفة ـ

الطيش ـ اللعب ـ العبث ـ اللهو ـ السهو ـ الغفلة ـ السرور بالدنيا ـ الفرح بالدنيا ـ العجلة ـ الفظاظة ـ الغلطة ـ الخشونة ـ العنف ـ الأنفة ـ الاستكبار ـ الفخر بالدنيا ـ الخيلاء ـ التجبّر ـ الحيرة ـ الكسل ـ الثقل ـ العجز ـ التأخير ـ الملالة ـ الخطأ ـ النسيان ـ الشهوة ـ الهمة ـ الوهم ـ النهمة ـ السبة ـ الأمل ـ الباطل ـ السفه ـ الضحك ـ الجزع ـ الكفران ـ طلب العلو ـ حب الدنيا ـ الإسراف ـ محمدة الناس ـ المدحة ـ الشبهة ـ الحرام ـ الزينة ـ الحرص ـ الفحش ـ الفساد ـ الشره ـ الأشر ـ البطر ـ القنوط ـ السماحة ـ البذخ ـ البخل ـ المرح ـ التمني ـ التجبر ـ النخوة ـ الغش ـ الريبة ـ الشكاية ـ الحلف ـ الصلف.

والحرب دائمة دائبة بين آدم وإبليس وميدانها دائماً هو نفس آدم فأمّا غلب الشيطان عليها فكانت كالمدينة التي تغلب على أمرها وأمّا غلب القلب عليها فخسأ الشيطان وانكمش وهذه الحرب ليست حرباً ظاهرة بادية، ولكنها حرب خفية فيها من جانب الشيطان الذي يعلنها دائماً فيها الكيد والاحتيال وحياكة الأشراك، وأمّا هي من جانب الآدمي فهي دفاع ويقظة وحراسة دائبة، فإذا كانت الغفلة أو النسيان تمكن العدو من أسره.

وهذه الصورة الثانية للشيطان ومملكته تختلف عن الصورة الأولى له ولمملكته وفي هذه الصورة الثانية يكون الإنسان أكثر قوة وحيلة منه في الصورة السابقة، فهو هنا مريد له اختياره وله عقله الذي يهديه في هذه الحروب وأمّا في الصورة السابقة فهو عرضة لعواصف المملكة الباطنة.

«الصدق»

١ ـ ما هو الصدق؟ (تحديد وشرح):

والصدق عند الترمذي هو الشعبة الثالثة من شعب المعرفة وهو يكون دائماً على العقول، وأمّا ضده فهو الكذب، فإذا افتقد الصدق من عمل خلفه الكذب، ولئن كان الترمذي قد صار في تحديده لشعب المعرفة من الظاهر إلى الباطن، فبدأ بالحق ثم ثنى بالعدل فهو هنا ينتهي بالصدق الذي هو رمز العلم الباطن أو رمز الحكمة العليا والذي يكون قوام المعرفة.

والترمذي في تقسيمه المعرفة إلى شعب ثلاث إنّما كان ينظر إلى هذه المعاني التي تقوم بها كل شعبة من هذه، أو لعله كان ينظر إلى هذه المذاهب والنظريات التي تنطوي عليها كل شعبة من هذه الشعب التي يريد أن يكوّن منها جميعاً نظريته هو في المعرفة. فالحق وهو على الجوارح إنما كان ينظر فيه للمذاهب التي تبدأ نظرتها من الكون وتدين في فلسفتها بالخضوع لعالم الغيب الذي يتدخل من حين لآخر في عالم الشهادة فهو خاضع له وتابع له، والعدل وهو على الجوارح إنما كان ينظر فيه للمذاهب التي تبدأ نظرتها من الإنسان وتذهب في فلسفتها إلى تفسير يبدأ بالتمييز بين القوى المتباينة للإدارة والسلوك في الإنسان، وأما الصدق وهو على العقول فينظر فيه إلى المذاهب التي تبدأ نظرتها من المعرفة لا من ناحية مصدرها ونشأتها وكيفية تكونها في الإنسان، فهو إنما يدين باليقين دون الشك، ولكنه

من ناحية قيمتها وأثرها وخطرها والدور الذي تقوم به في نظرة الإنسان وعقيدته. من هذه الشعب الثلاث جميعاً تستكمل المعرفة عند الترمذي أركانها، ولعلها تكتسب أخص مميزاتها من هذه الشعبة الثالثة وحدها.

والصدق عند الترمذي ـ يشمل علوماً ثلاثة:

أما الأول فهو علم الأسرار أو علم الذات.

والأصل في الصدق هو مطابقة القول للحق فيكون الخبر مطابقاً للواقع ومطابقته للواقع لا تتأتى إلا بشيئين اثنين صحة الإحاطة والعلم بالواقع، ثم صحة النية في الإخبار عن هذا العلم، والترمذي حين يجعل الصدق على العقول إنما يلتفت إلى الشرط الأول وهو صحة الإحاطة والعلم بالحق، ولعله لا يشترط أن يكون ذلك في الأخبار أو القول فالصدق عنده هو الإحاطة بالواقع والعلم به علماً صحيحاً لا مدخل للخطأ فيه، أما الإخبار والنية فهما شيء ثانوي بالنسبة لما هو بصدده.

والأصل الأول في الصدق الترمذي أن الأصل الذي يتوقف على العلم به ـ علماً صحيحاً لا دخل للخطأ فيه ـ العلم ببقية الأصول الأخرى علماً صحيحاً أيضاً، وهو علم الأسرار فهو الجانب الأيمن من علم المعرفة «فالمعرفة سفينة حمولتها اليمنى أسرار الله وحمولتها اليسرى سمات الله» (نوادر الأصول ٣٣٠)، وهذا العلم هو العلم الأول عند الترمذي، ولذلك أطلق عليه علم الأسرار، فعلى الوقوف عليه مدار الوصول إلى بقية العلوم الأخرى وهذا العلم هو من الرحمة العظمى.

وعلم الأسرار هذا على شعب أيضاً نستطيع أن نتبين منه ثلاثاً:

أما الشعبة الأولى وهي الغالبة عليه والتي اتخذ اسمه منها فهي

علم الربوبية أو بدء الربوبية وبدء التـدبير أو حكمـة الله . فأسرار الله هي الجانب الأيمن من كنوز المعـرفة ومعهـا الرحمـة . والأسرار مطويـة عن الخلق إلا عن أهل جذبة الله الذين أدرجهم بمحمد ﷺ وجعلهم قرة عينه فسار بهم على طـريقه وجعـل سقياهم من مشربـه ومرعـاهم من مالك الملك بين يديه على مائدته، تلك ضيافة محمد ﷺ لقرة عينه في عـرس الله، وهو بـدء الربـوبية وبـدء التدبـير وتلك حكمـة الله . (نوادر الأصول ٣٣٠) .

وعلم الـربوبيـة هذا هـو العلم الذي يعـرض لبدء الخلق والميثـاق والمقادير، فهو الذي يتنـاول هذا الكـون من حيث نشأتـه ومن حيث صلته بعالم الغيب، وهذه العلوم هي الأسرار المطوية عن الخلق والتي لا تذهب إلا لأهل جذبة الله الذين أدرجهم محمد ﷺ والتي لا تكون معرفة بدونها «وقال أصح علامـة للأوليـاء أن يروي شيئـاً من أصول العلم قيل وكيف ذلك؟ قـال علم الابتداء وعلم المقـادير وعلم عهـد الميثاق وعلم الحروف هذه أصول الحكمـة وحكمة العلماء هـي عـطار تذكرة الأولياء» .

أمـا الشعبـة الثـانيـة من علم الأسرار فهي علم الـذات أو علم الغيب أو علم الألوهية . وعلم الذات هذا هـو أصل في علم الأسرار غير أن الإحاطة بذات الله وهويته غير ممكن «فهويته لا تدرك في الدنيا ولا في الآخرة وأما نـظر العبـاد فـإلى الصفات، والـرؤية هي انفـراج الحجاب لزهرة العين والنظر، زهرة العـين والإدراك والاشتمال، وهـو لا تدركه الأبصار» المسائل المكنونة ١٨ .

فالإدراك أو الاشتمال أو الإحاطة بذات الله غير ممكن، وإنما يكون النظر والرؤية فقط غير أن علم الـذات هذا عـلى نوعـين علم الذات وعلم الصفـات أو علم الغيب وعلم الشهـادة، فـالأول من هـذين

النوعين هو الذي لا يحاط به، وأما الثاني فهو الطريق إليه «الغيب باطن في الذات، والشهادة ما ظهر من الملك والجمال والجلال والعظمة والرحمة والبهاء والبهجة والسلطان وما أبرز من الرأفة والحب والشفقة» المسائل المكنونة ٢٥.

فعلم الصفات أو علم الشهادة هو الذي يغلب على الشعبة الثانية من شعب علم الأسرار وهي علم الذات فالمعرفة عند الترمذي سبع شعب: «ـ الجمال والجلال والبهجة والسلطان والبهاء والعظمة والرحمة» «المسائل المكنونة ٤٠» وكل شعبة من هذه الشعب تكشف عن ناحية من نواحي الذات.

والمعرفة بهذه الشعب أو إدراك الصفات هو كل ما يستطيعه الخلق من إدراك الذات وهذا هو ما يعرف بعلم الألوهية أي العلم الذي يتصل بذات الله. والترمذي يميز بين علم الألوهية والربوبية فعن هذا يصدر نوع من التدبير وعن الآخر يصدر تدبير ثان.

والشعبة الثالثة من علم الأسرار هي علم الحظوظ والمنن أو المعرفة بآلاء الله أو علم الولاية. فإذا كانت الشعبتان الأوليان تتناولان علم الربوبية وعلم الألوهية فإن هذه الشعبة تتناول ناحية ثالثة وهي صلة الإنسان بهاتين الشعبتين، وهذه الصلة تشرحها فكرة المنن أو آلاء الله. «فكنوز المعرفة مطوية عن الخلق إلا عن أهل جذبة الله الذين أدرجهم بمحمد ﷺ» نوادر الأصول ٣٣٠ وأهل الجذبة هؤلاء هم الأولياء «هناك أسرار الله طواها عن العباد وأسرار الرسل طواها عن العباد وأفضى بها للرسل وأسرار الأولياء أفضى بها إليهم وطواها عن سائر الموحدين، وهذا هو المتشابه وهو زينة المحكم من القرآن» نوادر الأصول ٣١٦ والمعرفة بدرجات العباد من العباد وبحظوظ أهل الجباية هو تتمة علم الأسرار فبه يعلم حظوظ الأنبياء والأولياء

والأبـدال، فلذلك كـان علم المنن أو علم آلاء الله جزءاً متمـماً لعلم الأسرار من بين علوم المعرفـة «فخشوع القلب من المعـرفة، فكلما كـان أوفر حظاً من العلم بـالله والمعرفـة بآلائـه كان أخشـع» نوادر الأصـول ٣١٧. وعلم المنن أو الحـظوظ هذا هـو العلم بحب الله لعبـاده الـذين اختصهم، فـالوقـوف على هـذا الحب وقوف عـلى علم الأسرار، وقد اهتم الترمذي بايضاح هذا الجانب في كتابه ختم الـولاية فسـأل كثيراً عن الحب والحـظوظ والآلاء فهي أسرار صلة الخلق بـالحـق. «مـا شراب الحب؟ ما كأس الحب؟ من أين عـين الاختصاص مـا شراب حبه لك حتى يسكرك عن حبك له؟ ما القبضة؟ من الذين استـوجبوا القبضة حتى صاروا فيهـا؟ ما صنيعـه بهم في القبضة؟ كم نـظرته إلى الأوليـاء في كل يـوم؟ إلى ماذا ينـظر منهم؟ إلى ماذا ينـظر من الأنبياء عليهم السـلام؟ إقبالـه عـلى خـاصتـه كـل يـوم؟ مـا المعيـة مـع الخلق والأصفياء والأنبياء؟» كل هذه وغيرها من مسـائل علم الآلاء أو المنن التي يجب الوقوف عليها لمعرفة علم الأسرار، وهو يعـالجها وغـيرها في كتاب ختم الولاية.

وأما العلم الثاني من علوم الصدق فهو علم السمات أو علم الصفات:

وعلم السمات هذا هو الصنف الآخر من كنوز المعرفة الذي يكون على اليسار «المعـرفة سفينـة حمولتهـا اليمنى أسرار الله وحمولتهـا اليسرى سـمات الله» نوادر الأصـول ٣٣٠ وإذا كان العلم بـالأسرار من الرحمـة العـظمى فـالعلم بـالسـمات من الحق فـألحق مـع السـمات، «وأثقـال السمات حشوما في الأمثال والأسماء الحسنى». نوادر الأصول ٣٣٠.

وأسرار الله هي الحكمة العليا، ولكن السـمات هي الأمثال العليـا

والأسماء الحسنى، ومعنى ذلك أن علم السمات علم مكمل لعلم الألوهية فالأمثال العليا والأسماء الحسنى هي الطريق إلى علم الذات، فالترمذي ينهى عن التفكير في ذات الله «ومن أراد أن يتفكر فليتفكر في عظمته أو صفاته» «المسائل المكنونة ٢٤» فهي الطريق إلى الذات أو إلى علم الألوهية. غير أن علم السمات هذا يمتاز عن علم الألوهية بأن فيه نزعة سلوكية ينطوي عليها.

وهذه النزعة السلوكية في هذا العلم توضحها القاعدة المشهورة التي تقول إن المعرفة بالفضيلة هي اتيانها ومزاولتها، فكذلك المعرفة بصفات الله والتحقق بعلم الألوهية هو التخلق بأخلاق الله، فيكون علم الصفات أو علم السمات علماً ذا شعبتين أما الأولى فهي نظرية وأما الثانية فهي سلوكية، أما الناحية النظرية فيغلب عليها علم الألوهية، وأما الناحية الأخرى فيغلب عليها علم السمات أو الأسماء أو الصفات.

إن لله أخلاقاً عددها ١١٧ خلقاً. والعلم بهذه الأخلاق هو المعرفة وهذه المعرفة لم توهب للناس جميعاً ولا لأهل العصور جميعاً، بل هي منح من الله تعالى يعطيها على مر العصور حتى تتم المعرفة به، فهذه الأخلاق أعطى كل رسول منها نصيباً وكل نبي منها خلقاً ليكشف كل واحد منهم عن جانب من جنبات الذات الإلهية فتتم بذلك المعرفة، ولكن هذه الرسل «مضت ولم تتم بعد هذه الأخلاق كأنه بقيت عليهم من هذا العدد بقية، فأمر الرسول أن يتممها». نوادر الأصول ٣٥٩ «وأن هذه الأخلاق تفضل الله بها على عبيده على قدر منازلهم عنده، فمنح أنبياءه منها، فمنهم من أعطاه منها خمساً ومنهم من أعطاه منها عشراً أو عشرين أو أكثر من ذلك أو أقل» نوادر

الأصول ٣٥٩ هذا عن طريق الاجتباء والولاية، ولكنه إلى جوار ذلك نصب لهم طريقاً آخر على سبيل المعرفة.

«فأخلاق الله تعالى أخرجها لعباده من باب القدرة وخزنها للعباد في الخزائن وقسمها على أسمائه وأمثاله العليا» نوادر الأصول ٣٥٩ «فضرب الله مثلاً» أي صفة للذين آمنوا ليتمثلوه فيطلبوا هذا المثال من أنفسهم، نوادر الأصول ٣٥٩ «والتمثيل (هذا) من معدل الحكمة وعامة الحكمة في الأمثال لأن الأمثال أنموذج الآخرة والملكوت. وبالخلق حاجة إلى معاينة الآجل وإنما يعاينوه بالعاجل» نوادر الأصول ٢٤٨، عن طريق أسماء الله وأمثاله العليا يستطيع الخلق أن يعاينوا الغيب ويصلوا إلى المعرفة أو إلى علم الصفات وهذا الوصول يكون على نوعين: أما بالمعرفة النظرية وهي التأمل والمشاهدة والذكر لهذه الأسماء الحسنى وأمثاله العليا، وأما بالمعرفة السلوكية وهي التخلق بهذه الأمثال العليا والأسماء الحسنى.

غير أن هذه المعرفة وتلك ليست ميسورة سهلة لكل الخلق، «فإنما يجتبي الله أهل الحظوظ، فيمنحهم نور بعض أسمائه ولا يمنحهم نور الأسماء جميعاً، فإنما يتفضل بها على عبيده على قدر منازلهم عنده، فمن أنبيائه من منحه من أسمائه خمساً ومنهم من أعطاه منها عشراً أو عشرين أو أكثر من ذلك أو أقل» (نوادر الأصول ٣٥٩).

والعلم بالأسماء الحسنى أو بالأمثال العليا أو علم السمات هذا على ضربين منه ما يكون مكتسباً ومنه ما يكون مجبولاً، أما المكتسب فيكون عن طريق العلم بالاسم عن طريق المعرفة أي عن الطريق النظري والسلوكي فيعلم الاسم وحسنه وبهاءه ثم يتخلق به ويحمل نفسه عليه، وأما المجهول فيكون عن الحظوظ والمنن والمقادير. «فأخلاق الله تعالى أخرجها لعباده من باب القدرة وخزنها للعباد في

الخزائن وقسمها على أسمائه وأمثاله العليا، فإذا أراد بعبد خيراً منحه منها خلقاً ليدر عليه من ذلك الخلق فعلاً حسناً جميلاً بهياً، فجبله في بطن أمه على ذلك الخلق، وإذا لم يكن مجبولاً في بطن أمه قدر له علم ذلك وحسنه وبهاءه ليتخلق العبد بذلك، وتخلقه بأن يحمل نفسه على ذلك الخلق حتى تعتاد نفسه» (نوادر الأصول ٣٥٩) «ومن أشرق في صدره نور اسم من أسماء الله كانت له تلك الأخلاق التي لذلك الاسم هذا للمجبولين ومن تخلق بذلك الخلق ولم يكن جبل عليه كان تخلقه طهارة لصدره وقلبه من دنس الخلق السيىء الذي هو ضد هذا الخلق فإذا تطهر من سيىء الأخلاق لتخلقه بمحاسن الأخلاق بجهد وكد وشكر الله له ذلك فوجد قلبه طريقاً إلى ذلك الاسم» (نوادر الأصول ٣٥٩).

هذا هو علم السمات أو علم الأمثال العليا وهو الشعبة الثانية من شعب الصدق وهو يرمي إلى التخلق بالأمثال العليا أو إلى الوصول بالعارف أو الصديق إلى الأمثال العليا أو الذات العليا وهو بهذه الغاية تبرز فيه الناحية السلوكية أكثر من علم الألوهية من بين علوم الأسرار، فشعب المعرفة السبع التي تكشف عن الذات الإلهية: الجمال. الجلال. البهجة. السلطان. البهاء. العظمة. الرحمة. إنما تكشف عن الذات الإلهية من الناحية النظرية أكثر من الأمثال العليا والأسماء الحسنى، ومن هنا اتخذ معنى الصدق مسحة سلوكية تبدو عليه في بعض الأحيان ويوصف بها الصديق، وإنما يتعلق القلب بالله إذا نجا من تعلقه بالشهوات والمشيئات والإرادات فهذه كلها شرك الأسباب، فإذا تخلص من هذا الشرك لم يبق له متعلق فتعلق القلب بالله فعندها صدق الله في مقالته «نوادر الأصول ٣٧٧» فالصدق يكون بترك الشهوات والمشيئات والإرادات والصديق هو الذي يترك مشيئته

لمشيئة مولاه وينخلع عن إرادته لإرادة مولاه وهي أولى درجات العبودة أو الصدق.

وأما الثالث من علوم الصدق فهو البصيرة أو صدق التأويل

وإذا كان الصدق هو مطابقة الواقع أولاً أو الوصول إلى كنوز المعرفة بنوعيها: علم الأسرار وعلم السمات فإن ما يكمل به هذا الصدق تحديد الطريق الذي يوصل إلى هذه المعرفة أو بعبارة أخرى تحديد منهج المعرفة هذا.

إن شعب المعرفة الثلاث عند الترمذي هي الحق والعدل والصدق وعند عدم توافرها تكون زلة العلماء وميل الحكماء وسوء التأويل. فسوء التأويل هذا يكون عن مجانبة الصدق. وصدق التأويل يكون عن توافره. فصدق التأويل هو قرين للصدق في الوصول إلى المعرفة.

وبماذا يكون صدق التأويل؟ يكون بتوافر هذا العلم الثالث من علوم الصدق وهو البصيرة فعن طريق هذه البصيرة يكون باطن الأشياء لأهل المشاهدة معاينة، كظاهر الأشياء لأهل الغفلة، فالبصيرة هي الطريق للوصول إلى الباطن إلى علمي الأسرار والسمات أو هي العلم الثالث الذي يستكمل به علوم الصدق «وكان له السبق فهذا عبد قد رضي الله عنه وأعطاه حبه فأحبه فاهتدت بصيرته حتى انتهت إلى المقام بين يدي الله فباطن الأشياء له معاينة كظاهر الأشياء لأهل الغفلة» أصول ٣٥٥.

والبصيرة هذه تكون على درجات حيث تبدأ في أصولها خارج دائرة الصدق بين أهل التخليط والعوام. وتكون أيضاً على أنواع حين تنتهي إلى دائرة الصدق.

أما البذور الأولى للبصيرة فهي علم القيافة وعلم الخط وعلم

النجوم وعلم العيافة وعلم الرؤيا فجميعها هي الأصول الأولى لعلم البصيرة وجميعها هي العلوم التي تمهد للبصيرة في غير ميدان الصدق. أي هي منهج البصيرة في غير ما يتعلق بالصدق أو بعلمي الأسرار والسمات، وهذه العلوم جميعاً هي في درجة أقل من درجة البصيرة التي هي منهج الصدق وقد استشعر الترمذي ذلك إذ يقول «فعلم القيافة وعلم الخط وعلم النجوم وعلم العيافة وعلم الرؤيا كلها علوم حق في الأصل وإنما درس ذلك لقوة ما جاء به محمد ﷺ من علم الظاهر والباطن فظهر علم الظاهر في العامة وعلم الباطن في الخاصة أولياء الله عزوجل وهم المحدثون» الفروق ٩٢ ب.

وليس ذلك غريباً أن يكون الفرق بين هذه العلوم وبين البصيرة هو قوة ما جاء به محمد ﷺ، فالصدق كما سنرى هو مما اختصت به أمة محمد دون غيرها، فلا غرابة أن تختص في منهجه بدرجة لم تيسر للأمم السابقة.

وإذا كانت البصيرة هي درجة في ترقي مناهج العلوم نحو المعرفة وفق طبقات الأمم حتى تنتهي إلى الأمة التي اختصت بالصدق دون غيرها فهي كذلك درجة من درجات الترقي في مناهج العلوم نحو المعرفة وفق طبقات العباد أو وفق درجات العباد من العبادة، فالبذور الأولى للبصيرة نجدها في الرؤية الصالحة التي هي أولى درجات الحديث ثم لاتزال ترتقي حتى تصل إلى البصيرة.

المحدث على ثلاثة أنواع:

١ ـ محدث بالرؤيا الصالحة وهي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وهي طريق من طرق علم الغيب وتكون إما بشارة أو نذارة أو معاينة، وهذا الطريق هو طريق مخاطبة العوام وأهل التخليط

فإنه لا يكون إلا في المنام حين تخلص الأرواح من النفوس وشهواتها، وقد ذهب أهل التفسير إلى أن قول ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾ أي في النوم بالرؤيا الصالحة، ولا يكون ذلك إلا لأهل الغفلة من العوام إذ إن أهل اليقين أهل شهادة فهم أحياء عند ربهم يكلمهم ويحدثهم في هذه الدنيا.

٢ ـ والطريق الثاني التحديث في اليقظة على القلب وذلك بالسكينة وهو أكثر من ثلث النبوة على قدر قرب صاحب الحديث من الله.

٣ ـ والطريق الثالث هو المحدث بالوحي وهو الذي يخفق على القلب بالروح وهنا يتصل التحديث بالبصيرة أو بمنهج الصدق «نوادر الأصول ١١٨، ١١٩».

وأما أنواع البصيرة فمنها ما يختص بعلم الأسرار ومنها ما يختص بعلم السمات، فأما ما يختص بعلم الأسرار فهو الفراسة، وأما ما يختص بعلم السمات فهو علم الأسماء. «التوسم مأخوذ من السمة وهو أن يعرف سمات الله تعالى وعلائمه في الأمور، والتفرس أن يركض قلبه فارساً بنور الله تعالى إلى أمر لم يكن بعد فيدركه، وإذا امتلأ القلب بنور الله تعالى نظرت عينا قلبه بنوره فأبصر في صدره ما لا يحاط به وصفاً فالفراسة من الله تعالى لعبده كائنة» نوادر الأصول ٢٧١.

وعلم الفراسة وعلم الأسماء لا يكونان في علم الأسرار والسمات فحسب ولكن يكونان في كل شيء تظهر فيه آثار علم الأسرار أو السمات، فعن الاهتداء إلى هذه الآثار في الأشياء يبدأ السير نحو الأصول الأولى وهي الأسرار والسمات، و«الأسماء سمات الشيء فكل اسم دليل على صاحبه ومشتق من معناه، والأسماء الأصلية هي التي جاءت من عند الله تعالى، وعلمها آدم عليه السلام، ومن الأسماء

الأصلية اسم يحيى وأحمد فالله هو الذي سماها واسم هذه الأمة المسلمين والمؤمنين» نوادر الأصول ١٨٥.

ولعل علم الأسماء هذا وجزءاً من علم الفراسة هو ما يطلق عليه الترمذي اسم علم القالب وهو العلم الذي يتوصل به إلى النفاذ إلى الباطن ويكون ذلك عن طريق القالب الظاهر.

وإذا كان علم الأسماء وعلم الفراسة وعلم القالب تتجه نحو الباطن عن طريق القالب الظاهر أو عن طريق سمات تبدو في الشيء فإن هناك علماً آخر يتجه إلى الباطن عن طريق التحليل لا عن طريق السمات وهذا العلم هو علم الحروف أو علم الباطن (المسائل المكنونة ٣٣، ٥٩) فإن لكل حرف نوراً ولكل حرف دلالة تكشف عما وراءها من أسرار الباطن وهو مثل هذه العلوم السابقة إلا أنه يعمد إلى التحليل بينما تعمد هي إلى السمات..

هذه هي علوم البصيرة وهي المنهج الكامل لعلوم الصدق.

وقبل أن ننتهي من تحديد معنى الصدق عند الترمذي يجب أن ننص على أن الصدق عنده على درجات أو أن درجات الترقي في المعرفة إنما تكون وفق توافر الصدق والدرجة العليا من الصدق أو الدرجة المثلى منه هي التي توافق أعلى درجات المعرفة. أما ما دون ذلك من الدرجات فإنما يلمح فيه مسحة من الصدق فحسب. ولذلك كان من بين درجات العباد عنده درجة الصادقين، والصديقين، أما درجة الصديقين فهي الدرجة المثلى التي يتوافر الصدق فيها بكل معانيه، وأما درجة الصادقين ففيها مسحة من الصدق ومدار بحثنا في تحديد الصدق ومعناه إنما يكون في هذه

الدرجة المثلى التي هي درجة الصديقين أو درجة الأولياء، فهناك درجات ثلاث وفق شعب المعرفة الثلاث: الحق والعدل والصدق، وهذه الدرجات هي درجات العلماء ثم الحكماء ثم الأولياء، فالعلماء علماء بأمور الله من الحلال والحرام، والحكماء علماء بتدبير الله، والأولياء علماء بالله. «نوادر الأصول ١٤٠، ١٤١» وكذلك فإن العباد على درجات ثلاث: المتقون. الصادقون. الصديقون، أما الصادق فهو الداعي إلى حق الله، وأما الصديق فهو الداعي إلى الله، ولا يكون الصديق إلا من أمة محمد ﷺ لقوله تعالى ﴿قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾. فلا يدعو إلى الله ولا يكون من أهل البصيرة إلا من بين أتباع محمد.

فالصدق إذن هو هذه الدرجة العليا من درجات المعرفة وهو الذي يهب لدرجات المعرفة المختلفة قبساً من روحه، فإذا أطلق أحد مشتقاته أو صفاته على أية درجة من درجات المعرفة دون الدرجة المثلى فإن ذلك لا يعنينا في تحديد معنى الصدق وشرحه. إنما الذي يعنينا هو الدرجة المثلى التي بها قوام المعرفة والتي هي مظهر الصدق كاملاً.

«الحكمة»

الحواس ـ الذهن والعقل ـ العلم والبصيرة ـ القلب والنفس والشهوة ـ الأخلاق ـ العواطف ـ المشاعر ـ الغرائز ـ الهوى ـ الروح والنفس وطبيعتها ـ خلق آدم ـ الروح والمادة ـ طبيعة الروح ـ النفس ـ الشيطان والنفس ـ الروح والنفس ودورها في المعرفة ـ العقل والهوى ـ أعوان العقل الخمسون ـ جند العقل المائة ـ جنود الهوى المائة ـ الفروق ـ الحكمة العليا أو الباطنة ـ المقادير ـ الميثاق ـ المنن ـ الحب

والحياة ـ الفرح ـ القلب ـ شعب المعرفة ـ النور ـ مدائن النور السبعة ـ التقاء نور القلب بنور العقل ـ المعرفة والولاية ـ الذكر.

والقوانين المختلفة التي تخضع لها المعرفة بجميع شعبها هي ما يعرف عند الترمذي بالحكمة، والحكمة هذه أنواع: منها ما يتناول مصدر المعرفة سواء كان هذا المصدر ذاتياً يبدأ من الإنسان أو كونياً يبدأمن الكون أو العالم الإلهي ومنها ما يتناول موضوع المعرفة فيحلّل مسائلها ويكشف عن أصولها وينبّه إلى أضدادها ونقائضها ومنها ما يتناول درجات المعرفة فيميّز كل درجة وقيمتها، والترمذي حين يعرض للمعرفة يحاول أن ينظر إليها من هذه الزوايا جميعاً ليكشف لنا عن هذه الأنواع من الحكمة.

والنوع الأول من الحكمة هو ما يتعلق بالمعرفة من ناحية مصدرها الذاتي ـ يبحث فيه عن مصدر العلم الإنساني في الآدمي وهذا النوع يخضع للمنهج التجريبي ويعتبر مقدمة لمباحث الحكمة التالية، وسنعرض له تحت اسم الآدمي والمعرفة.

والنوع الثاني من الحكمة هو ما يتعلّق بالمعرفة من ناحية مصدرها الكوني والإلهي ـ يبحث فيه عن مصدر العلم الإنساني في الكون ومنهجه فيه منهج كوني ديني وسنعرض له تحت اسم الروح والنفس.

والنوع الثالث من الحكمة هو الجانب الموضوعي منها وسنعرض له تحت اسم العقل والهوى.

أمّا آخر أنواع هذه الحكمة فهو ما يتعلّق بدرجات المعرفة ومراتب الصدق والإيمان، وفيه يبحث جميع المؤثرات التي تؤثر على المعرفة

ودرجاتها، وسنعرض له تحت اسم القلب.

والحكمة هذه بأنواعها المختلفة تتصل بشعب المعرفة الثلاث، فكل نوع منها يقابل شعبة من شعب المعرفة، فالنوع الثاني من الحكمة وهو الروح والنفس يقابل شعبة الحق من شعب المعرفة، والنوع الثالث وهو العقل والهوى يقابل شعبة العدل من شعب المعرفة، والنوع الرابع وهو القلب يقابل شعبة الصدق من شعب المعرفة، أمّا النوع الأول من الحكمة وهو الآدمي والمعرفة فهو مقدمة للأنواع الأخرى إذ تبدأ تدرجها منه.

وأنواع الحكمة تتدرّج صاعدة في قيمتها كما تتدرّج شعب المعرفة وهي تتصل كذلك بالنظام الاجتماعي الذي تصدر عنه شعب المعرفة ففكرة الروح والنفس كانت تنتشر فيما يسميه الترمذي بطبقة العبيد الأتقياء، وفكرة العقل والهوى كانت تنتشر في بيئة الأحرار الكرماء وأمّا فكرة القلب والصدق فكانت تنتشر في طبقات السادة.

هذه الأنواع المختلفة من الحكمة هي صور من ثقافات متباينة لشعوب متعدّدة انتهت إلى الترمذي، وهو يجمعها ليوفّق بينها بطريقته النقدية، ويخضعها لمنهجه التجريبي، ويضع كل واحدة منها في درجتها من سلم القيم، وهذا المنهج التجريبي النقدي الذي يتّجه صاعداً نحو الغاية العليا هو الإطار الذي يضم هذه الأنواع المتباينة من الحكمة.

الآدمي والمعرفة:

للمعرفة في الإنسان ـ إن جاز لنا هذا التعبير ـ جهاز خاص يقوم بها، وهذا الجهاز يتكون من أربعة أقسام رئيسية:

أمّا القسم الأول من هذه الأقسام فهو الذي يقوم بالإدراك، ويتكوّن من الحواس الخارجية للإنسان التي تستقبل المحسوسات والتجارب والعلوم ومن الملكات الداخلية التي تقوم على حفظ هذه التجارب وفهمها والانتفاع بها، وأجزاء هذا القسم على ثلاثة أنواع: أمّا النوع الأول منها فهو الحواس الخارجية وهي العين والأذن واللسان. وأمّا النوع الثاني فهو جهاز استقبال المعلومات وهو الحفظ والذهن والفهم، وأمّا النوع الثالث فهو جهاز استقبال العواطف والانفعالات والمشاعر وهو الكبد والطحال والكليتان والشهوة. والجهاز الثاني هو الذي يقوم بناحية العلم في الإنسان، والجهاز الثالث هو الذي يقوم بالأخلاق ومن تعاون هذين الجهازين معاً تنتج الكياسة واللطافة والحذق وهي سلوك الإنسان الخلقي والعلمي أو هي وظيفة هذا القسم الأول من أقسام جهاز المعرفة.

وأمّا القسم الثاني فهو يتكوّن من جزء واحد وهو الروح وله وظيفتان، أمّا وظيفته الأولى فهي من ناحية صلته بالقسم الأول فيكون مدداً للحواس أو سراً في قوة إدراكها، وأمّا الوظيفة الثانية فهي من ناحية استقلاله وقيامه بنفسه وإخضاعه بقية الأقسام لوظيفته، وتكون وظيفته في هذه الحالة نوعاً من الإدراك الروحي الذي اختص به المؤمنون دون سواهم، وهذا الإدراك هو نوع من الحكمة امتزج فيها العلم والأخلاق بأسرار الكون.

وأمّا القسم الثالث فهو يتكوّن كذلك من جزء واحد وهو العقل وله كذلك وظيفتان: أمّا وظيفته الأولى فهي من ناحية صلته بالقسم الأول كذلك أي من ناحية أنه عقل الفطرة والطبع، ويكون إليه وزن الأمور بين الحفظ والذهن والفهم وبين الشهوة وما يتصل به من جهاز

الانفعالات والعواطف، وأمّا وظيفته الثانية فهي من ناحية استغلاله وإخضاعه بقية الأقسام لسلطانه ويكون ذلك من ناحية أنه عقل الهداية الذي يختص به المؤمنون دون سواهم من بقية الخلق ووظيفته في هذه الحالة هي تمييز الخير من الشر والحق من الباطل.

وأمّا القسم الرابع فهو يتكوّن كذلك من جزء واحد وهو القلب ووظيفته هي أشد الوظائف جميعها خطراً وأعظمها أهمية فهو الضابط لوظائف الأقسام الأخرى جميعاً، تنتهي إليه الأمور، ثم هو يصرفها من عنده فيصدرها إلى الصدر، وهناك يكون التدبير، فهذا القسم هو قسم الأقسام لا تكون معرفة حتى تمر بالقلب ولا يكون علم حتى يمر بالقلب ولا تكون أخلاق أو انفعالات حتى تمرّ بالقلب، ومن القلب تأخذ هذه جميعها صورها النهائية التي تبدو فيها.

والدور الذي يقوم به القلب في المعرفة يتّخذ صورتين، أمّا الصورة الأولى فهي صورة الحياد، فالأمور تنتهي إليه من الأقسام الأخرى وتمر خلاله دون أن يسبغ عليها جديداً فهو في هذه الحالة كالزجاج الشفاف حين يمر خلاله السائل فهو يكتسب من الإناء شكله الجديد، ولكنه يحتفظ بلونه فيبقى على ما هو عليه، ويكون دور القلب في هذه الحالة دوراً ثانوياً أو يكون تابعاً للأقسام الأخرى وأمّا الصورة الثانية فهي صورة تختلف تمام الاختلاف عن الأولى فلا يكون القلب فيها محايداً بل يسبغ على الأمور التي تنتهي إليه من الأقسام الأخرى صورة جديدة من عنده ويكسبها مقومات جديدة فالقلب فيه نور التوحيد ونور المعرفة ونور الهداية ونور الولاية وغير ذلك من الأنوار التي وضعها الله فيه، فالأمور حين تنتهي إليه إنّما تمحص على ضوء هذه الأنوار فتخرج معرفة جديدة ويكون دور القلب في هذه الحالة دوراً خطيراً فهو مركز المعرفة الحقيقي وبقية

الأقسام إن هي إلاّ تبع له خاضعة لسلطانه، ووظيفته في هذه الحالة هي المعرفة من ناحية أنها مظهر من مظاهر الإيمان ومن ناحية أنها صورة من المقادير والحظوظ والولاية التي وضعها الله في قلوب من اجتباهم.

من هذه الأقسام الأربعة يتكوّن جهاز المعرفة في الآدمي يبدأ من الحواس الخارجية وينتهي بالقلب في الصدر حيث يدبر الأمور، ويتدرّج موضوعه من إدراك المحسوسات الخارجية إلى تحصيل العلم والقيام بالأخلاق إلى إدراك التدبير إلى الوقوف على ما هنالك من أسرار الكون من الألوهية والربوبية والولاية، أو بعبارة أخرى يتدرّج موضوعه من الظاهر إلى الباطن إلى الحكمة الظاهرة فالحكمة العليا أو الباطنة.

ويكون جهاز المعرفة في الأول من هذه الأقسام الأربعة الرئيسية فكرة تحمل في طيها كثيراً من المعاني.

أمّا المعنى الأول فهو أن المعرفة لا تكون إلّا عن اشتراك هذه الأقسام جميعاً فهي تعمل جميعاً في المعرفة ويتّصل عمل كل منها بعمل الآخر وإن كان يختلف نوع هذا العمل باختلاف الأدوار التي يقوم بها هذا الجهاز. «قوة جميع الأركان بالقلب إذا كان الذهن والعقل معه، ولذلك ترى الإنسان إذا فزع وارتاع وقع لأنه بالقلب يتأدّى المشي إلى الساقين ونجد أن السكران إذا غاب عقله استرخت رجلاه فاختلفتا»[1].

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠.

وأمّا المعنى الثاني فهو أن كل قسم من هذه الأقسام يعتبر في ذاته القسم الرئيسي بالنسبة للأقسام الأخرى وذلك تبعاً لاختلاف الدور الذي يقوم به في المعرفة، فالمعرفة تتخذ من كل هذه الأقسام مركزاً فيصبح قسماً رئيسياً تصير البقية تبعاً له، فالقسم الأول هو المركز الرئيسي إذا كانت المعرفة معرفة الفطرة والطبع التي يشترك فيها جميع الآدميين وتكون بقية الأقسام تبعاً له، والقسم الثاني يكون هو المركز الرئيسي إذا كانت المعرفة معرفة روحانية تتصل بأسرار الكون وعالم الغيب وتكون بقية الأقسام تبعاً له، والقسم الثالث يكون هو المركز الرئيسي إذا كانت المعرفة تتعلّق بعقل الهداية أو بالخير والشر والحق والباطل وتكون بقية الأقسام تبعاً له، والقسم الرابع يكون هو المركز الرئيسي إذا كانت المعرفة تتعلّق بالإيمان والولاية وجباية الله لأوليائه.

وأمّا الأقسام الأخرى مع هذا المركز لا تخرج بهذا الجهاز عن وظيفته التي يقوم بها أو غايته التي يهدي إليها وهي المعرفة، غير أنه ينتج عن ذلك صور من المعرفة تختلف في درجتها وقوتها وإن كانت تتّحد في جوهرها وحقيقتها.

أمّا عن الدور الأول فتنتج معرفة الفطرة والطبع. ومن الدور الثاني تنتج المعرفة الروحانية الدينية وعن الثالث تنتج معرفة العقل والهداية وعن الرابع تنتج معرفة القلب والولاية. المعرفة الأولى معرفة طبيعية فطرية والمعارف الثلاث الأخرى معارف دينية تكون للموحدين المؤمنين دون بقية الخلق، وبعبارة أخرى إن المعرفة الأولى معرفة التدبير الظاهر والمعارف الأخرى هي الحكمة بنوعيها الباطنة أو العليا والظاهرة.

الهوى والعقل

معاني العقل عند الترمذي كثيرة، والمقام وحده هو الذي يميز المعنى الذي يقصد إليه من بقية المعاني الأخرى، فإذا كان المقام مقام تحليل المعرفة على ضوء الفطرة الطبيعية والقوى البدنية فالعقل هو نوع من الإدراك أو هو مظهر من مظاهر عمليات المخ يعتمد على حرارة الرأس وقوة الطبع، ويحمل حينئذ اسم عقل الفطرة تمييزاً له من نوع آخر هو عقل الهداية، وهو يختلف كذلك عن الذهن في ميدان الإدراك الطبيعي إذ ينصرف الذهن إلى الإدراكات الشعورية، والعقل إلى إدراكات المخ وإذا كان المقام مقام تحليل المعرفة على ضوء أصولها الكونية أو الغيبية فالعقل هو معنى من معاني الروح على اختلاف معناها في كل مقام من هذه المقامات، والهوى هو معنى آخر من معاني النفس على اختلاف معناها أيضاً وفقاً لاختلاف معنى الروح فالعقل في ميدان الأصول الكونية للمعرفة هو بمعنى الخضوع والطاعة، والهوى بمعنى التمرد والعصيان وهو في ميدان الأصول الغيبية للمعرفة بمعنى الهداية والتوفيق والإلهام والهوى بمعنى الضلال، وهو في ميدان الأصول الفلسفية بمعنى الروح الكلي تارة، وبمعنى العقل الأول أو واجب الوجود تارة أخرى، أو بمعنى العنصر الأول الفعال من عناصر الطبيعة سواء كان نوراً أو ماء أو هواء، أو بمعنى الحب الذي يؤلف بين عناصر الطبيعة أو الموجودات. والهوى هو المعنى المضاد لهذه المعاني جميعاً فتارة يكون الظواهر وأخرى يكون الشيطان وثالثة يكون النار أو التراب أو يكون الظلمة والكراهية والفساد، وإذا كان المقام مقام تحليل المعرفة على ضوء أصولها الإنسانية، فالعقل هو الحكمة أو الأخلاق، أو الإرادة أو هو الملكات الإنسانية وصلتها بشعب المعرفة في ميدان العلم والإدراك وفي ميدان السلوك والأخلاق. وإذا كان المقام مقام تحليل المعرفة على ضوء درجاتها

ومراحلها واختلاف قيمتها في كل مرحلة فالعقل هو معنى من معاني القلب أو الفؤاد ومظهر من مظاهر إدراكاته، هذه هي معاني العقل المختلفة عند الترمذي تختلف باختلاف المقام الذي يعرض له وتسير متدرجة مع الحكمة في سيرها من ميدان الفطرة الطبيعية والقوى البدنية حتى ميدان القلب. والمعنى الذي نعرض له في هذا المقام من بين معاني العقل هو المعنى الإنساني فقط فالمعاني الأخرى يتصل كل منها بمقام عالجناها فيه مع مقامها، أما المقام الذي نفرده للعقل والهوى فهو المعنى الإنساني فقط.

(أ) ملكات العقل (تحليل العقل):

يبدأ المعنى الإنساني للعقل من ميدان القوى البدنية، ثم ينقل بعد ذلك إلى ميدان الحكمة الكونية أو الغيبية، ثم ينتهي إلى ميدان الإرادة والسلوك الأخلاقي، يمتد طرف يسير منه بعد ذلك إلى ميدان القلب والبصيرة، والعقل في الميدان الأول يكون بمعنى الإدراك والذكاء وفي الميدان الثاني يكون بمعنى الحكمة والتدبير والعلم بأسرار الكون، وفي الميدان الثالث يكون بمعنى الأخلاق والإرادة وفي الميدان الرابع يكون بمعنى البصيرة والكشف والفراسة.

يتمثّل الترمذي هذه المعاني جميعاً على درجة من الوضوح والبيان ويحاول أن يتمثّلها في تحليله لملكات العقل ومعانيه بل يحاول أكثر من ذلك إذ يحرص في كل ميدان من هذه الميادين أن يمثّل الملكات والمعاني التي تتّصل بأصول ذلك الميدان ومذاهبه.

وللعقل خمسون من الأعوان يكشف كل منها عن ملكة أو معنى من معاني العقل. أمّا هؤلاء الأعوان فهم، الفهم ـ البصر ـ الأخلاق ـ اليقين ـ المعرفة ـ الخشية ـ العفة ـ الرفق ـ الإلهام ـ التواضع ـ السخاوة ـ الصواب ـ النصيحة ـ الحسبة ـ النية ـ الشفقة ـ المداراة ـ

الـورع ـ الشكـر ـ الـرضـا ـ الصــبر ـ الخـوف ـ التقــوى ـ الجهـد ـ الاستقـامة ـ الـزهد ـ الفـراسـة ـ الألفـة ـ الإنـابـة ـ الشـوق ـ الحفظ الصدق ـ الهدى ـ الذهن ـ الفراغة ـ الأمن ـ التوكل ـ الثقة ـ القناعة ـ التفويض ـ العافية ـ الراحـة ـ الخشوع ـ التفكـر ـ العبرة ـ الاستخـارة ـ المنزلة ـ العزلة ـ التهيؤ.

فمـن بـين هؤلاء الأعوان من يمثّـل ملكـات الإدراك البـدني مثـل الذهن والفهم والبصر والحفظ ومن بين هؤلاء الأعوان من يمثّل ناحية الحكمة بمذاهبها المختلفة، فالحكمة التي تعتمد على أصول دينية غيبية يمثّل ملكات العقل فيها اليقين والتقوى والاستقامة والهـوى والزهـد، وإذا كانت هذه الأصـول بمعنى الخضوع والـطاعة فـإنّما يمثّـل ملكات العقل فيها الخشية والخوف والخشـوع والتفكّر والعـبرة، والحكمة التي تعتمد على أصـول أخلاقيـة يمثّل ملكـات العقل فيهـا المعرفـة والحلم والصـدق والأمن والصبر والشفقـة والمـداراة والجهـد، والحكمـة التي تعتمد على أصول اجتماعية يمثّل ملكات العقل فيهـا الألفة والنصيحـة والحسبـة والشفقة، ومن بـين هؤلاء الأعوان من يمثّـل ناحيـة البصيرة والكشف مثل الفراسة والبصر والفهـم والهوى.

والـترمذي بهؤلاء الأعـوان الخمسين يحـاول أن يحلّل قـوى العقـل وملكاته كما يحاول أن يمثّل معانيه، ولكي يتم له ذلك فإنه ينهج خلال تحليله هذا منهجاً تكميلياً يوضح به هذا التحليل، ذلك أن كل واحد من هذه الأعوان له شكل وله ضد، وقد يكون لضـده شكل أيضـاً، كما أن كل واحـد من هذه الأعـوان يقوم بـأشياء وينقسم إلى أنـواع، والشكل والضد والنـوع وما يكـون به هـذا المعنى أو ما يقـوم به كـل ذلك طريق لتـوضيح معـاني العقل وملكـاته، أمّـا الشكل فهـو ملكة أو معنى شبيه بذلك الذي يعرض له وإن كـان يختلف عنه، أو هـو يمثل

تلك الملكة، ولكن من زاوية أخرى والضد هو الملكة المقابلة لتلك التي يعرض لها، والأنواع والمقوّمات وغيرها هي تحليل لهذه الملكات.

ومن سوء الحظ أن الذي انتهى إلينا من هذا المنهج التحليلي الذي يعرض عليه أعوان العقل قدر يسير، فلم نستطع أن نظفر فيما وصل إلينا من مخطوطات الترمذي بصورة كاملة من أعوان العقل يعرضها الترمذي على منهجه هذا، أمّا الذي وصل إليه فنستطيع أن نلخّصه ولعله يوضح جانباً ممّا لم يصل إلينا.

العقل شكله اليقين وضده الهوى، والفهم شكله البصر وضده الوهم وعلاماته ثلاث: العصمة من التهلكة والحلم وعدم التعجب من أمر الله، ويكون بثلاثة أشياء «بفراغة القلب والتضرّع إلى الله حتى يفهمه، والمطارحة والمناظرة والمذاكرة وله خصال ثلاث» التفنن في الكلام لأنه يفهم الدقائق والبصر في الحجة والاشتغال بأحكام الدين. والبصر شكله المعرفة وضده العصيان وعلاماته ثلاث المداراة والمواساة والمعافاة ويكون بسبعة أشياء «الوقوف على علم الاختلاف مع اتباع الموافقة والحجة لا المخالفة، والوقوف على المحكم والمتشابه مع اتباع المحكم دون المتشابه والوقوف على الناسخ والمنسوخ مع أتباع الناسخ دون المنسوخ، فهم المحكم من الأحاديث والأدب والتخويف، والبصر بالسنة والبدعة، تميّز الجماعة من الفرقة مع أتباع الجماعة، فقه الحجة الداحضة بمثابة الحجة دون الداحضة، والمعرفة شكلها اليقين وضدها النكرة وتفسيرها تصديق راست بالفارسية، واليقين شكله الفهم والبصر والمعرفة وضده الشك وشكل ضده التحير، ولليقين علامات ثلاث «التوكل، عبادة الله كأنه يراه، الاستعداد للموت، والفقه شكله البصر في أمر الدين وضده التحير وعلاماته ثلاث: اليأس من الخلق، مخالطة من يتكلمون في الفقه،

عدم الخوف من التكلم سراً وعلانية. ويكون بثلاثة أشياء بالمناظرة والمذاكرة والمدارسة فهي حجج الأحكام. وله خصال ثلاث: التكلم في الحلال والحرام، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الفتيا والقضاء، والرفق شكله الحلم وضده التعجيل وعلاماته ثلاث: التفكير في عاقبة العمل قبل الدخول فيه، التفكر في الفعل، هل يرجى منه الثواب أو هو محفوف بالعقاب، التفكّر في الحجة، وخصاله أربع: الصبر، الجهد، التصريح، الإرادة. والحلم شكله السكينة وضده الحدة، ويكون بثلاثة أشياء بالعقل والعلم والاستحياء وله خصال ثلاث: حسن الخلق، الرفق في الكلام، الابتسام في وجوه الخلق. الإلهام شكله دلالة الخير وضده الوسوسة وشكلها دلالة الشر. والإخلاص شكله الاستقامة على العمل وضده الرياء وخصاله ثلاث: التكلم بالحق. العمل بالحق لا يدع شيئاً مخافة الناس، ويكون بسبعة أشياء: التوكل. التفويض. اليأس من الخلق. تذكر ضعفاء الخلق وقلّة حيلتهم. تذكر أن العز والذل والرفعة والوضع من الله. تذكر الآخرة وجزاء الأعمال. التواضع ضده الكبر وشكل ضده العجب وعلاماته ثلاث: لبس الصوف والخلقان، الغربة، لا يحب معرفة الناس ففي معرفة الناس عزة. السخاوة شكلها غنى القلب وضدها البخل وشكل الضد فقر القلب وعلاماتها ثلاث: أن لا يكون محباً لشيء. حب الضيف. يرى الشيء على نفسه حملاً ثقيلاً، وتكون بخمسة أشياء: ذكر القبور. ذكر الخلف. قصر الأمل. التهيؤ لإجابة الموت. تذكر كثرة البقاء في الآخرة. الصواب شكله الحق وضده الباطل. وله ثلاث علامات: لا يحب المداهنة، لا يحب الخصومة والجدال يحب العافية. وخصاله ثلاث: لا يكتم الشهادة، الوفاء بالعهد، أداء الأمانة. النصيحة شكلها الشفقة وضدها الحسد وعلاماتها ثلاث: لا يخفي الشيء على المسلمين، لا يمنع العلم، يجب

أن يعاون المسلمين به، وخصالها ثلاث: أن يكون أكثر كلامه في عيوب الناس كي يرجعوا عنها، يعظم برّهم حتى يرغبهم في الآخرة، لا يرغب فيما في أيديهم، وتكون بثلاثة أشياء: بالقدر والحرمة التي في قلبه للمؤمنين، يرى أن نجاة نفسه بالنصيحة للمؤمنين، تذكر أن النصرة والدولة تكون مع النصيحة في عاقبتها. الحسبة شكلها النية وضدها الاستغناء عن البر وعلاماتها ثلاث: منفعة الخلق، تخويفهم من شرور الدنيا وعذاب الآخرة، ود الناس في العلم والعبادة والورع وخصالها ثلاث: زيادة كل من يحبه في الله، القيام بحوائج المسلمين في أمر دينهم، عدم المن على إنسان، النية وشكلها قصر الأمل وضدها نية الشر وشكل ضدها طول الأمل ولها ثلاث علامات: العصمة من الخطايا، العصمة من الآفات، عدم الاختيار في الأعمال. وخصالها ثلاث: أن يعمل بالرفق حتى يبيّن له الأمر، التفكّر حتى تتبينّ النية من الأمل، القيام على الهوى والرأي حتى يكسره. الشفقة شكلها النصيحة وضدها العداوة وشكل الضد الحسد وعلاماتها ثلاث: كره العداوة، كره الحسد، كره المعاداة، وخصالها ثلاث: اللطف، الحلم، الحب. المداراة شكلها التخلّق لأمر الدين وضدها المداهنة وشكل ضدها التعلّق بأمر الدنيا وعلاماتها ثلاث: حب الجماعة، خوف العزلة، حب الاحتمال الورع شكله الحذر وضده الإقبال وضد شكله الجفاء. الشكر وشكله الحمد وضده كفر النعمة وشكل الضد الشكوى وعلاماته ثلاث: الجهد، تذكر التصريح، حب العباد.

هذا هو ما انتهى إلينا من تحليل الترمذي لملكات العقل المختلفة ومعانيه المتباينة غير أننا نجده يفرد ناحيتين من هذه الملكات والمعاني بنوع خاص من البيان والإيضاح والتحليل.

(ب) العقل والهوى:

أمّا الناحية الأولى من هاتين الناحيتين فهي الصراع بين الخير والشر في ملكات الإنسان الأخلاقية والعقلية، فقد اهتم بتصوير هذا النزاع تصويراً واضحاً مفصّلاً فجعله يتّخذ صور الحرب بين جيشين متعادلين أو بين ملكين متحاربين، أمّا ملك الخير فهو العقل وملك الشر هو الهوى.

أخذ الترمذي بعد ذلك في تحليل نواحي النزاع المختلفة تحليلا دقيقاً فجعل للعقل مائة من الجنود يحارب بها وكل جندي من هذه الأجناد يمثل ناحية من نواحي الإرادة أو التدبير في محاربة الشر والهوى فانتهى إلينا من ذلك صورة واضحة لتحليل الإرادة الإنسانية ونزاعها مع الشر ورغبتها في الكمال والحرص عليه.

غير أن هذا الإطار الذي يعرض فيه الترمذي تحليله للإرادة الإنسانية ولأخلاق الإنسان المتعدّدة إنّما يستعيره الترمذي من فكرة ثنوية تدين بثنوية الجوهر وتفسير الكون والأخلاق وفق هذه الثنوية. أمّا هذه الفكرة فهي فكرة النور والظلمة أو فكرة الخير والشر وما بينهما من عداء وحرب، وهذه الفكرة هي الفكرة الكونية التي يستند إليها عرض الترمذي لأخلاق الإنسان في صورة الحرب بين جيشي الخير والشر أو العقل والهوى.

أمّا تفصيل ملكات الإنسان الأخلاقية أو تصوير ناحية الإرادة فيه فيتجلّى من تحليل ملكات العقل خلال عرضنا لجيشه كما عرضه الترمذي فكل ملكة تتخذ مكانها من القوة والأهمية وفق منزلتها من إدارة الحرب والتدبير في هذا الجيش وفيما يلي عرض الترمذي لجيش العقل.

العقل	الملك
العلم	
الحلم	وزيران
اليقين	قائم الجيش
الحق	صاحب المظالم
الحياء	صاحب السر
الصبر	صاحب الاستدراج
الهدى	
المرشد	دليلان
البصر	الفتح
الفطنة	الطليعة
الفهم	صاحب الثبات
الوقار	
السكينة	قائدان
الهيبة	
السلطان	
الكبر	
العظمة	الأبطال المحاربون
الحفظ	
الصيانة	صاحب الكنوز
العفاف	
الرزانة	
التقى	
الورع	أصحاب الخزائن
الفكرة	

التذكر	صاحب المكر
العفو	
البر	صاحب الصلح
الرحمة	
الرأفة	
المراقبة	
العطف	أعوان القاضي
اللين	
المداراة	
الجور	
المجد	
العطاء	صاحب الأرزاق
الكرم	
الحمد	
الذكر	
الثناء	أصحاب المدد
الشكر	
الفخر	
العز	الأبطال المحاربون
التواضع	
الخشوع	
الخضوع	الرجالة
الصدق	القاضي
الصلة	
الإخلاص	

النية	
العزم	
الحزم	أصحاب المبارزة
الوفاء	الأمين
العدل	السجان
السلامة	
السداء	أصحاب الأعلام
الإحسان	صاحب الرايات
الشوق	صاحب اللواء
الحكمة	الحاكم
العبادة	الخدم
القناعة	
الرضا	قيم الأمور
الحذر	المدبر
الرأي	صاحب المشورة
التوكل	صاحب الجيش
الظفر	
النصر	الرماة
الرغبة	
الرهبة	
الرجاء	
الخوف	الشاكرية
المداراة	
الصمت	أصحاب الرحمة
الحب	البندار

الأمر	
النهي	
العهد	العهد والميثاق
الصلابة	الجلاد
الخلق	
السمت	وكيلان
الحدة	صاحب الشرطة
الذهن	أمير الجيش
النصح	
الصفح	الرسل
الإلهام	رئيس الملك الأعلى
المراقبة	صاحب الأخبار
الغنى	الطبال
الفرح	
السرور	
الانبساط	اللعب
الغيرة	الجاسوس
العظة	المنادي
الذكاوة	
الكياسة	أصحاب الفاشية
الورع	
الزهد	المحتسبان
التوبة	المقدمة
الندامة	الساقة

وهذا التحليل الأخير لملكات العقل يختلف عن التحليل السابق في روحه وموضوعه فملكات العقل في التحليل السابق أعوان وهي خمسون ـ أمّا ملكات العقل في هذا التحليل فهي أجناد وهي مائة، وبعض الملكات مشتركة بين التحليلين. وبعضها ينفرد بها التحليل الأول، والبعض الآخر ينفرد به التحليل الثاني، فقد حاول الترمذي في كل من التحليلين أن ينظر للعقل من ناحية خاصة.

أمّا الفكرة التي كانت تسيطر على الترمذي في تحليله الأول فهي تبيّن الملكات الإنسانية المختلفة التي من تعاونها مع بعضها يتكون العقل، وكانت الصلة بين هذه الملكات هي التعاون، ولذلك سمّاها أعواناً، وكان كل واحد منها مستقلاً قائماً بنفسه له حريته ومقوماته، وكل واحد منها يكاد يكون مساوياً للآخر مساواة تامة، والنظرة التي كانت تعتمد عليها هذه الفكرة هي نظرة تجريبية استقرائية بحتة، يحاول الترمذي خلالها ان يكشف عن ملكات العقل فحسب، أمّا المزاج النفسي الذي كان يسيطر عليها فهو التعاون في حدود الوحدة والجماعة الدينية والحب والخضوع والإيثار.

وأمّا الفكرة التي كانت تسيطر على الترمذي في تحليله الثاني فهي تختلف عن ذلك تمام الاختلاف فالملكات الإنسانية متضادة متعارضة تنقسم إلى نوعين الأول منها خير والآخر شرير وبينهما حرب عوان لا يهدأ لها أوار، وهذه الملكات في كل نوع من النوعين ليست متساوية فيما بينها بل هي تتدرج في نظام تصاعدي عسكري يحدّد لكل واحد منها مكانها، ومنها الملكات الأساسية الأصيلة ومنها ملكات أخرى تقل عن تلك في أهميتها، والروح التي تسيطر على هذه الفكرة هي روح الحرب والقهر والغلبة والتفوق. أمّا التعاون فلا تعرفه هذه الملكات حتى فيما بينها وإنّما يؤلف بينها نظام صارم ليس لها أن تحيد

عنه، والغلبة والتفوّق هو كل شيء في هذا النظام فالعبادة ما هي إلاّ الخدم بينما نرى الهيبة والسلطان والكبر والعظمة والفخر والعز الأبطال المحاربين، فهؤلاء أبطال لأنهم يمثّلون القهر والغلبة، وأمّا العبادة فهي خدم فحسب. والنظرة التي تعتمد عليها هذه الفكرة هي نظرية ثنوية كما أسلفنا وهذه النظرية تدين بجماعتين جماعة الخير أو النور وجماعة الشر أو الظلمة والذي يؤلف بين جماعة الخير هو الحب ولكن منزلته هنا غير منزلة الحب في الجماعة السابقة فهو البندار فحسب، وأمّا الذي يؤلف بين الجماعة فهو الحكمة لأنها الحاكم والحذر لأنه المدبر والصدق لأنه القاضي والفكرة والتذكر لأنها صاحب المكر والعفو والبر لأنهما صاحبا الصلح وغير ذلك من الأعوان والأتباع فالحب هنا في هذه الجماعة غير الحب والألفة والشفقة والرحمة بين الجماعة في الفكرة السابقة.

وملكات العقل تحت تأثير هذه الفكرة الأخيرة تختلف عن ملكات العقل تحت تأثير الفكرة السابقة، فهذه الملكات لا تكون شراً أو خيراً في ذاتها وإنّما تكون هذا أو ذاك بالنسبة للغاية التي تخدمها، أمّا في الفكرة السابقة فهذه الملكات خيراً أو شراً في ذاتها.

فالكبر مثلاً والحدة والصلابة والمكر لا يقول الترمذي فيها بل يعتبرها من جنود العقل ويعتبر بعضها من خاصة رجاله، فالكبر إذن لا يتحرّج منه الترمذي إذا كان يهدف لخدمة العقل، ويكون من بين جنود العقل إذن بعض الجَنود قد يعتبر عملها شراً لولا الغاية التي تبرّر هذا العمل، أمّا في الفكرة الأولى فالأخلاق في نفسها طيبة أو شريرة فالصلابة لا تكون أبداً من ملكات العقل، وكذلك الحدة والكبر بل هي ضد بعض الملكات مثل التواضع والصدق والنصيحة واللين والمداراة.

ولما كانت الغاية العليا في هذا التحليل الأخير هي الحرب أو الغلبة والتفوّق والقهر كانت الملكات التي تتّصل بالإرادة الإنسانية وقوة المجادلة هي التي تحل الأماكن الممتازة وأمّا ملكات العقل الأخرى التي تتصّل بالمعرفة أو البصيرة فقد اتّخذت منزلة ثانوية وإن كان عملها يبدو عملاً رئيسياً. فالبصر مثلاً هو الفتح والفطنة الطليقة والإلهام هو رسول الملك الأعلى، أمّا الفراسة فقد اختفت من هذا التحليل بالبصيرة، وأمّا الملكات التي تتّصل بالعلم والحكمة فقد حلّت منزلة أقوى من منزلة ملكات البصيرة ذلك أن ملكات العلم والحكمة تتّصل بالثبات والاطمئنان في الاعتقاد، وهي مدد الإرادة، فالعلم وزير واليقين قائم الجيش والذهن أمير الجيش والتوكل صاحب العيش والفهم صاحب الثبات والحكمة والحاكم، وأمّا ملكات الإرادة فهي التي تحل أكثر الأماكن وأهمها.

القلب

للقلب في حكمة الترمذي منزلة خاصة، فهو يصحب الحكمة في جميع مراحلها وأدوارها يبدأ مع الحكمة الطبيعية أو التدبير الظاهري فيكون مركز الانفعالات العاطفية والمشاعر الأخلاقية في بدن الإنسان، ثم يصحب بعد ذلك الحكمة الظاهرة فيكون بمعنى النفس وذلك فيما يقابل فكرة الروح والنفس، أو يكون بمعنى العقل وتكون الشهوة بمعنى الهوى وذلك فيما يقابل فكرة الروح والنفس، أو يكون بمعنى العقل وتكون الشهوة بمعنى الهوى وذلك فيما يقابل فكرة العقل والهوى، حتى إذا انتهى القلب إلى الحكمة العليا أو الحكمة الباطنة كان له دوره الخطير في الحكمة والمعرفة.

والقلب في الحكمة العليا أو الباطنة هو الصلة بين الآدمي وبين مركز المعرفة في الوجود والكون. فهذا القلب قبس من نور المعرفة

الذي يحيا به الكون أو هو بضعة قسم لها حظّها من هذا النور، وهذا القلب خلق قد فاض عن هذا النور الأول فهو يسعى أبداً للعودة إليه ينتقل في سعيه هذا من مرحلة إلى أخرى ومن حالة إلى غيرها حتى يجتاز الحجب ويعود إلى مصدر المعرفة والحق الأول، وهذا القلب هو بضعة طاهرة نقية يصطفيها هذا النور من بين سائر القلوب ليتجلّى فيها وليحلّ بها وليستأثر بها، وهذا القلب هو سر الآدمي الذي يستطيع وحده أن يستجلي حقيقة نور المعرفة والحق الذي انطوى عليه هذا الكون، فهذا القلب وحده هو الذي يستطيع أن يقف على علم الأسرار والصفات أو هو وحده الذي يستطيع أن يكتشف ما في الكون من حكمة عليا أو باطنة.

ومركز المعرفة في الكون هو الحقيقة التي ينطوي عليها هذا الوجود هو الحقيقة الأولى أو الحقيقة العليا في الجمال والجلال أو هي الألوهية والربوبية وملك الملك.

والقلب في صلته بهذه الحقيقة على درجات فقد تصدق صلته فيكون في أدنى درجات القرب وقد تتراخى هذه الصلة فلا يلم منها إلاَّ بحواشيها ولكل قلب منزلته من هذه الحقيقة.

وتفسير الصلة بين مركز المعرفة في الكون وبين مركز المعرفة في الإنسان وبيان نوع هذه الصلة ودرجتها وطريقها هي الحكمة الباطنة عند الترمذي أو هي الحكمة العليا وهو ما نعالجه في هذا المقام، وله في تصوير هذه الصلة ضروب من الحكمة وأنواع من العلوم.

أ ـ المقادير والميثاق:

أمَّا الضرب الأول فهو يعتمد على مذهب الجبر والقدر ويحاول تفسير المعرفة أو عمل القلب على ضوء فكرة أحد طرفيها من الإرادة

الإنسانية ويتكون الطرف الآخر من الإرادة الإلهية التي تظهر في صورة من الجبر والقدر، والقلب هو ملتقى هذين الطرفين وفي طبيعته وعمله يلتمس تفسير هذه الفكرة.

ما الحكمة في خلق العالم وما الحكمة في خلق الإنسان وما منزلة هذا الإنسان في حكمة الخلق الإلهية؟.

كان الله ولا شيء معه، ثم بدأ ملكه وربوبيته، ثم خلق الخلق لإظهار ملكه وربوبيته[1]. فالخلق قد خلقهم الله لإظهار ملكه وربوبيته، أو لإظهار ألوهيته وربوبيته، والألوهية هي جانب السلطان والعظمة والكبرياء، والربوبية هي جانب الرحمة والرأفة والحب، فأراد الله إظهار هاتين الناحيتين ناحية السلطان وناحية الحب فخلق الموت والحياة خلق الموت من السلطان والحياة من الحب[2] وخلق الجنة والنار أو خلق النور فكانت الرحمة من النور فكانت عنها الجنة وخلق النار من النور إذ أدركها غضبه فاسودت فكان عنها الجحيم، وكان الخلق طائفتين طائفة للجنة وطائفة للنار. أنعم على أهل الجنة برحمته ورأفته ونعيمه ودفع أهل النار إلى عذابه وجحيمه. فكانت الطائفة الأولى مظهراً للربوبية، وكانت الطائفة الثانية مظهراً للألوهية.

وقسمة الخلق هذه على طائفتين طائفة للجنة وأخرى للنار أو طائفة الموحدين وغير الموحدين هي فكرة البال والمقادير، «فوقعت الجباية من الله عزوجل والخيرة على هذا الموحد من كل ألف واحد وبقي تسعمائة وتسع وتسعون فرفع البال عنهم وجعل باله لواحد من كل ألف من الآدميين فقسم الحظوظ يوم المقادير بالبال ورفض من لم يبال فخابوا

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٥٦، خاتم الأولياء سؤال ٢٣.

(٢) كتاب المسائل المكنونة ٤٥.

عن الحظوظ، فلما استخرجهم ذرية من الأصلاب استنطقهم فاعترف له أهل الحظوظ من باله طوعاً لقوله عزوجل حين قال ﴿ألست بربكم﴾ واعترف من خاب عن الحظ ومن لم ينل من باله بقوله «بلى» كرهاً فذلك قوله عزوجل ﴿وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً﴾فصيرهم فريقين عن اليمين وعن الشمال ثم قال هؤلاء في الجنة ولا أبالي. وأي لا أبالي بمغفرتي أن تنالهم وهؤلاء في النار ولا أبالي أي لا أبالي بهؤلاء أين يصيرون. ثم ردهم إلى صلب آدم عليه السلام[1] إن الله أخرج البال ثم عرض خلقه فمن جعل له ذلك البال حظاً سعد ومن حرمه البال رمى بحظه إلى العدو فبطل[2].

والمقادير هذه قدرت قبل الخلق بخمسين ألف سنة وقدر لكل قلب ما يجري له «فإن الله تعالى قدر المقادير قبل الخلق بخمسين ألف سنة»[3]، وإذا كانت قسمة الخلق إلى فريقين أهل اليمين وأهل الشمال إنما تجري بالقدر قبل الخلق. فإن حظوظ أهل اليمين أنفسهم إنما تجري بالقدر أيضاً فكل منهم له من الحب الذي هو مظهر الربوبية.

وحب الله على درجات تقسم وفق الحظوظ فأدنى هذه الحظوظ حبه للموحدين جميعاً وهناك حب آخر لخاصة عباده جعله في خزائنه «حب الله حبان حبه للموحدين جميعاً وهو الحب المحتظى وحبه المخزون في الخزائن وهذا لخاصة عباده»[4]. وهذا الحب الذي أنعم به على خاصة عباده إنما أنعم به عليهم لأنه استخلصهم لنفسه فأعطاهم محبته «أعطاها الله لعباده الذين استخلصهم لنفسه مع معرفته فلما

---

(١) كتاب حقيقة الآدمية ١٩/ ٢٠

(٢) كتاب الفروق «التثاقل والرزانة» ٥٨١.

(٣) كتاب نوادر الأصول ٢٥٦.

(٤) كتاب المسائل المكنونة ٤٤.

اعـترضهم كانت معـرفته مـع حبهم له فقبلهم. وأمـا الآخـرون فلم يقبلهم لأنه لم يسبق لهم حبه ولم يسبق استخلاصهم لنفسه»[1].

والبال والمقادير والحب قسمت جميعاً للخلق في البدء، وكانت مـع القدر الذي طوي عن الخلق. وأخرج الإنسان في هذه الدنيا للأعمال وفق هذه المقادير ولإقامة الحجة عليـه، ولكن هناك نـوعاً من الفضـل آخر يجري على الإنسان في هذه الدنيا غير الحب والبال القديمين ذلك هو اللحظة والحظوظ فإنهما يجـريان عـلى الإنسان في هـذه الدنيـا وإن ذلك وفقاً لما جرى قبل ذلك من المقادير.

أمـا اللحظة «فـإن الله عـز وجـل في كل يـوم ثلاثـمائة وستـين لحظة يلحظ بها أهل الأرض فمن أدركتـه تلك اللحظة صرف الله عنـه شر الـدنيا والآخـرة وأعطاه خـير الدنيـا والآخرة»[2]. وهـذه اللحـظة قـد شملت القـدرة والحلم، وأما الحظ فـإنه يتبـع تلك اللحـظة وهـو أن يفتح الله تعالى لعبده قلبه ويقذف في صدره النور حتى تنخرق حجب الشهـوات ويضيء صدره فيكـون على نـور من ربه ويجعـل له طـريقاً إليه، فذاك مبتدأ الحظ فلايزال يسير إليـه ويأتيـه المدد من النـور حتى يصل إليه فيظهر على قلبه جلاله وعظمته وجماله وبهـاؤه فلايـزال هناك حتى يصل إلى فرديته وهذا هو الحظ الوافر»[3].

وليس الناس جميعاً سواء في الحظ واللحظة بـل منهم من اختصهم الله وأحظاهم وصيرهم في قبضة يده وهؤلاء هم الأولياء على اختلاف مراتبهم منهم من هو في القبضـة ومنهم المستعمل في قبضـة الله ومنهم

---

(١) المرجع السابق ١٧.
(٢) كتاب نوادر الأصول ٢٢٤.
(٣) المرجع السابق ١٥٨.

ربائب الأنبياء، وإنما يصطفيهم الله ويختصهم ويغذوهم «قوم اختصهم الله واصطفاهم وغذاهم بما غذا به الأنبياء فهم الربائب فكأنما تربوا في حجور الأنبياء فعندهم علم القالب وهم أرقى من الأولياء»[1] هؤلاء «أبو بكر وعمر» في قبضته إذا نطقوا فينطقون بالحق وإذا حكموا فيحكمون بالعدل»[2].

وإذا كان الله قد اصطفى الولي وحباه بالحظ واللحظة ووقع عليه الاجتباء فإن نظرة الله إلى الولي تختلف بعد ذلك عن نظرته إلى جميع الموحدين، كما أن موقف الولي من الله يختلف عن موقف جميع الموحدين، أما موقف الله من الولي فإنه بعد أن يجتبيه يفتح له خزائن مننه فيمن عليه من فضله ويرسل له هذه المنن على قلبه لتصل به إلى الله[3] فهو يغذوه بهذه المنن ويدله بها على طريقه ومعرفته، وأما موقف الولي فإنه يختلف بعد ذلك عن موقف جميع الموحدين فالعبد يتولى الله ولاية التوحيد وأما الولي فإنه يتولى الله ولاية الحق» «العبد يتولى الله ولاية التوحيد ولا يتولى ولاية الحق إلا الأولياء»[4].

وموقف العبد من الله ومن معرفته ليس موقفاً سلبياً إلى النهاية يخضع فيه لما جرى في المقادير من البال والحب والحظوظ واللحظة والجباية، ولكنه موقف ايجابي يحتاج من العبد جهداً وعملاً فالمقادير سر الله قد طواها عن الخلق واستأثر بها ولابد للخلق من أن يعملوا فمن قدر له حظ من هذه المقادير نال حظه، ومن لم يقدر له ذلك وقف عند عمله. فالعباد طولبوا جميعاً بالخدمة فعليهم جميعاً العمل

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣٢.

(٢) كتاب الفروق ١٦٩.

(٣) كتاب المسائل المكنونة ٤٣.

(٤) كتاب نوادر الأصول ٣٧٤.

وإنّ الله بعد ذلك يؤيد من يختارهم بنور المنن حتى يصلوا إليه بعد عملهم، وعلم العبد أمام جباية الله ليس شيئاً كما أن جباية الله تغني عن كل عمل، وهذا العمل الذي يكون من العبد قد ينبعث عما قسمه الله له في المقادير من الحب إذ يهبه الله هذا الحب من العبد فيسير في طريق المعرفة وقد يكون عن إرادة الإنسان ورغبته في الوصول إلى الله وأما الثاني فهو رهين جوده إما أوصله إليه وإما انقطع به الطريق.

هناك فرق تام إذن بين العمل وبين المعرفة، أما العمل فيطالب به الموحدون جميعاً أو الخلق جميعاً، ولكنه لا يوصل إلى معرفة. وأما المعرفة فهي منحة الله لمن خصهم بباله أو لمن اجتباهم وكل منهم يصل فيها إلى درجة تتبع حظه ومنة الله عليه. وإن كان جميع الآدميين مطالبين بالمعرفة أيضاً كما طولبوا بالعمل إلا أنها ليست إليهم بل هي من وجود الله ورأفته ومننه «المعرفة أمانة عند بني آدم وكلهم رهن الأمانة فلا يفكهم إلا جوره، وأما النفس فإنها خلقت للعبودية فهي رهينة عند الحق لا يفكها إلا كسبها»[1].

تختلف حظوظ الآدميين من المعرفة فكل له درجته ومنزلته، وإذا كان ذلك تبعاً لما قسم له في المقادير من الحظوظ والبال والحب والجباية فإنه يكون أيضاً تبعاً لمنزلة قلبه وطبيعته فالقلب مرآة لهذه المقادير والحظوظ ولما يجري على الإنسان منها، أو هو سر هذه الجباية والحب، فالقلب هو مركز المعرفة في الآدمي الذي يصله بحقائق الكون وأسراره.

خلق الله القلب من بطانة الأرض مما لم يمسه وطء إبليس ولا

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٦.

خطواته لأنه كان في سابق علمه معدن معرفته[1]. فهو من بقعة طاهرة من الأرض غير بقية بدن الإنسان، لأنه موضع المعرفة، ولذلك لم يكن لإبليس سلطان عليه إنما سلطانه في الدم الذي يجري إلى القلب خلال العروق.

ولما أراد الله أن يخلق آدم جمع وجه أديم الأرض في الموضع الذي أراد أن يتخذ منه البيت وهو الكعبة ثم رفع تربته منه وعجنها بماء الرحمة ثم جعل فيه نور المعرفة كالخميرة ثم خمرها ووضعه أربعين يوماً حتى نشف فيها نور المعرفة وامتزج بها بماء الرحمة وخرج ما كان في باطنها إلى ظاهرها من النور والبهاء، ثم فتح خزائن الصور فاختار أحسن الصور فرفع مثاله وصورته ثم نفخ فيه من نور الحياة ثم قذف المعرفة في قلبه[2].

والمعرفة هذه وهي أصل النور الذي كان منه نور المعرفة لم يقذفها في قلب كل آدمي وإنما قذفها في قلب من سبق في علمه هدايته ليؤيده بهذه المعرفة، وأما من لم يسبق له تقدير الهداية فقد حرم هذه المعرفة وليس له إلا نورها الذي كان في آدم من يوم التخمير «فلما أخرج ذريته منه نالهم ذلك النور الموضوع في أبيهم يوم التخمير بالحصص فصار لكل منهم حظ على قدر ما كان في القضاء في سابق علمه، فمن كان في سابق علمه أنه لا يؤمن لم يؤيده بالمعرفة ولم يمده بها وتركه على ذلك النور الذي جبل عليه أبوه آدم عليه السلام فلم يعرف ربه لأنه لم يقذف إليه المعرفة[3].

والمعرفة التي يقذفها الله في قلب الآدمي هي الفهم والذهن

(١) غور الأمور ١١٥ ب.
(٢) غور الأمور ١١٦ ب.
(٣) غور الأمور ١١٦ ب، ١١٧ أ.

والذكاء والحفظ والعلم أما الفهم فبه يدرك المغيب. وأما الذهن فبه يوصل إلى كل ما خفي عليه، وأما الذكاء فبه يستخرج المكنون بالتحقيق. وأما الحفظ فبه يحاط. وأما العلم فبه يذكر ما غاب أو هو ذكر الفطرة الأولى[1].

وأركان المعرفة في القلب إنما تنقسم إلى نوعين: نوع منها هو نور المعرفة وما يتصل به من أمر الفطرة الأولى والنوع الآخر هو المعرفة التي يقذفها الله في القلب تأييداً لذوي الحظوظ والمقادير.

أما النوع الأول فيعمل فيه خمسة أشياء هي من أحدث الخلقة يوم المقادير وهي سر المعرفة في الآدمي، وهذه الخمسة هي:

(١) صنعة اليد إذ تولى الله بنفسه عجن طينة الآدمي.
(٢) تقريبه للآدمي بتصويره له على صورته.
(٣) عجن طينته بماء الرحمة، فماء الرحمة هو ألطف شيء وأشرف شيء أو هو صبغ قلب من اجتباه في ماء الرحمة ليطهره.
(٤) وضع نور المعرفة في طينته وتخميرها حتى يشملها جميعاً.
(٥) نفخ نور الحياة فيه من روحه[2].

فهذه الخمسة كانت يوم خلق آدم أو يوم المقادير وهي سر النور المقاديري الرباني، هذا النور الذي يدل الآدمي على الله بما كمن فيه من هذه الأسرار الثلاثة وهي:

(أ) القربة إذ قرب الله الآدمي حين عجن طينته بنفسه واختار له صورته، وعجنه بماء الرحمة ووضعه تحت العرش.

---

(١) غور الأمور ١١٦ ب، ١١٧ أ.
(٢) غور الأمور ١١٧ أ.

(ب) الحياة وهي روح الحياة التي نفخها الله في الآدمي وهي من روح الله الطيبة.

(ج) نور المعرفة الذي وضعه الله خميرة في طينة الآدمي.

فهذه الأسرار الثلاثة تكون سر النور المقاديري الرباني[1].

وأما النوع الثاني من أركان المعرفة فهو هذه المعرفة التي قذفها الله في قلب من اختصه يوم المقادير حين مباشرة الخلقة الأولى، وهذه المعرفة كانت لتأييد النور المقاديري الرباني وهذه المعرفة هي: ـ الفهم والذهن والذكاء والحفظ والعلم.

كيف تحدث معرفة القلب إذن من هذين النوعين من الأركان: الركن المقاديري وركن المعرفة الإنساني أو التأييدي؟

إن أول مرحلة لتعاون هذين الركنين في سبيل المعرفة إنما تبدأ عند التقاء نور الشعاع بمصدر المعرفة في الكون وهي المعرفة الموضوعة في ذات الله في ملك الجلال وحجب البهاء وذلك أن الله بعد أن نفخ روح الحياة في آدم فتحرك قلبه وحيي بنور الحياة وقذف في قلبه المعرفة.

فلما التقت المعرفة بنور المعرفة الذي وضع في طينة آدم تعارفا، فعرف النور المعرفة والمعرفة النور إذ كانا متصلين في البدء في مكان واحد عند الملك الأعلى فاجتمع نوراهما على القلب وسطعا بنوريهما فأنار القلب وأضاء من سلطان النور وسطع منهما شعاع إلى العرش فوقف بين يدي الجليل فاتبع القلب بصر عينيه حتى انتهى منتهى الشعاع فشاهد المعرفة وأبصر الجلال وحجب البهاء، فالتقى نور

(١) غور الأمور ١١٧ ب.

المعرفة ونور الشعاع وهو نور المعرفة والمعرفة نفسها فعرف ربه[1].

وأما المرحلة الثانية لتعاون هذين الركنين في سبيل المعرفة فكانت يوم الميثاق وكانت من التقاء النور المقاديري الرباني بنور الميثاق المؤيدي، أو كانت عن تأييد النور المقاديري الرباني بنور البهاء والسراج.

لما كان يوم الميثاق أخرج الله ذرية آدم من صلبه ووضعهم على كفه ليأخذ منهم الميثاق، فحين وضعهم على كفه كلمهم وتجلى لهم عن وجهه الجليل ثم أخذ عليهم الميثاق فكان الخلق في ذلك على درجات، أما الذين سبق عليهم علمه بالاختصاص والهداية فقد أيدهم بالمعرفة فقذفها في قلوبهم، إذ أيدهم بالذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم فاستعملوا هذه الخمسة يوم الميثاق فاهتدوا بها عن طريق ما شاهدوا من آثار الله التي ظهرت لهم، وبقياسها على ما عندهم من الآثار التي تماثلها يوم المقادير اهتدوا بها إلى التوحيد والإقرار بالفردية، وذلك أن الله حين قربهم يوم الميثاق بوضعهم في كفه تذكروا تقريبه لهم يوم المقادير إذ تولى عجن طينة الآدمي بنفسه وقربه إليه بتصويره على صورته فدلتهم قربة الميثاق على قربة المقادير، وحين كلمهم الله فقد اهتدوا بأنفاس كلامه على ما نفخه فيهم من روحه فقد وجدوا أثر تلك الروح في هذه الأنفاس فعلموا أنه هو الذي أحياهم، وحين تجلى لهم يوم الميثاق اهتدوا بسبحات وجهه على نور المعرفة الذي وضع فيهم فهذا النور أشرف الأشياء وأبهاها وأنورها أخرجه من خزائن الربوبية، وقدره بعلم الوحدانية، عليه لباس الألوهية، مشحون بنور الجلال والفردانية، يحكي عن رب

(١) غور الأمور ١١٦.

قديم وإلٓه عظيم وقادر لطيف، ليس كمثله شيء وهو الحكيم الخبير[1]. فدلتهم سبحات الوجه على أنها هي نور الإلٓه الواحد الذي تولى خلقهم يوم المقادير ووضع فيهم نور معرفته ليدل عليه. استعملوا هذه الخمسة التي أيدوا بها يوم الميثاق فدلتهم على خالقهم يوم المقادير فوحدوه، وكان ذلك عن التقاء النور المقاديري الرباني الذي اشترك فيه الخلق جميعاً بنور الميثاق المؤيدي الذي اختص به أهل هدايته واختصاصه.

وفي يوم الميثاق حين أضاءت سبحات الوجه فإنَّ أهل الهداية استطاعوا بما لديهم من معرفة أن يصلوا إلى أن الإلٓه الذي تجلى لهم يوم الميثاق هو نفسه الذي تولى خلقهم يوم المقادير وتحققوا من ذلك ولم تزغ أبصارهم ولا عقولهم فكانوا موحدين فأيدهم الله بنور الهداية والإيمان وعقل الهداية فكان لهم نور التوحيد ونور الهداية ونور عقل الهداية، وأما الذين لم يؤيدوا بالمعرفة في يوم الميثاق فإنهم لم يستطيعوا أن يحققوا أن الإلٓه الذي تجلى لهم يوم الميثاق هو نفسه الذي تولى خلقهم يوم المقادير، ذلك لأنهم لم يؤيدوا بمعرفة الميثاق فاشتبه عليهم الأمر فلم يوحدوا، ولكنهم كانوا مشبهين ليس لهم من الهداية إلا النور المقاديري الرباني، ولكنه لم يلتق بنور الميثاق المؤيدي فهم أهل تشبيه حرموا نور التوحيد والايمان والهداية.

فالمرحلة الثانية من المعرفة وهي مرحلة الميثاق لا تتم حتى يلتقي نور المقادير الرباني الذي وضع الآدمي بنور الميثاق المؤيدي أو بنور المدد الميثاقي الذي يكشف عن سبحات الوجه والجلال أو عن نور البهاء والسراج، وعن هذه المرحلة الثانية تكون درجات الخلق من المعرفة إذ يخرجهم الله بعد ذلك إلى عالم الأعمال وإقامة الحجة في

---

(١) غور الأمور ١١٧.

هذه الدنيا فلا يكون لهم من المعرفة التي طولبوا بها إلا ما كان لهم في القدر يوم المقادير والميثاق.

والفرق بين المعرفة التي يؤيد الله بها أهل الهداية والاختصاص يوم الميثاق وبين نور المعرفة الذي وضع في الآدمي يوم المقادير يوضح قيمة الدور الذي يقوم به الآدمي في المعرفة.

أما نور المعرفة المقاديري فهو مشترك بين الآدميين جميعاً وهو فطرة الله التي فطر الناس عليها وليس للآدمي منه شيء وكل آدمي له نصيبه من هذا النور لا يخلو منه آدمي وإن كان حظ الآدميين يختلف في ذلك لاختلاف فطرتهم، فمن باشرته يد الله في عجن طينة الآدمي يكون أكثر حظاً من هذا النور المقاديري عن الذي لم تباشره يد الله، فكان في الداخل ومن كان في ظاهر الطينة تحت العرش حظي من القرب والنور بنصيب غير الذي كان إلى الداخل، وليس للآدمي في هذا جهد أو إرادة، وإنما هي المقادير والحظوظ التي قسمها الله، وعلى قدر نصيب الإنسان من هذا النور المقاديري تكون إدراكاته ومعرفته فنور العين متمكن فيها نور المعرفة المقاديري، وكذلك بقية الحواس وليس إلى الإنسان من ذلك شيء وإنما هي فطرة الله على حسب ما قسم يوم المقادير.

وأما المعرفة فقد اختص بها أهل الهداية والاختصاص دون غيرهم وهي الذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم إلا أن الإنسان مطالب باستعمالها ومحاسب عليها، فاستعمالها من فعل العبد ومنسوب إليه ويصير محموداً أو مذموماً عند ربه باستعمال هذه المعرفة، ولكن هذه المعرفة لم يؤيد بها كل الآدميين وهي المدد الميثاقي أو النور الميثاقي أو معرفة الميثاق.

والصلة بين نور المعرفة المقاديري وبين معرفة الميثاق هذه هي

الصلة بين النار وبين الحديدة. فالنار كانت في الحديدة وكل حديدة بها نار كامنة فإذا قدحت فقد ظهرت النار، فاتصال النار بالحديدة حين تقدح هو اتصال النور المقاديري بنور الميثاق المؤيدي والقدح أو الحجر الذي يقدح الحديدة هو تجلي الله يوم الميثاق أو هو الميثاق أو هو سبحات وجهه أو هو نور الجلال والبهاء والسراج فحين تجلى فقد قدحت المعرفة فانبعث نورها فاشتعل القلب وأضاء كما يشتعل القطن المندوف حين تقدح الحديدة.

يعمل في القلب أنواع كثيرة من المعرفة وجدت في مراحل مختلفة، ولكل نوع منها قيمته الخاصة وتأثيره الذي يتميز به، فمن هذه الأنواع ما وجد يوم المقادير في الخلق الأول، ومنها ما ترك إلى عالم الأعمال وإقامة الحجة، إلا أن هذه الأنواع المتباينة تتمثل في القلب في صورة من الأنوار أو أن كل واحد منها يؤثر في القلب في صورة من الأنوار أو أن كل واحد منها يؤثر في القلب خلال النور الذي يمثله فيه، ففي القلب قد وضع نور الحياة، ونور المعرفة ونور الحب ونور الإيمان، ونور التوحيد ونور الهداية ونور العقل ونور العلم، ونور الفهم ونور الذهن، ونور الحفظ ونور السكينة، ونور الفطنة، ونور الرأفة ونور الرحمة، ونور الحظوظ فكل هذه الأنوار تعمل في القلب ولكل منها عمله الخاص - كي تصل به إلى المعرفة.

تنقسم هذه الأنوار إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول منها هو أنوار المقادير الربانية، والنوع الثاني هو أنوار الميثاق المؤيدية، والنوع الثالث هي أنوار المنن وثواب الأعمال.

أما أنوار المقادير الربانية فهي ترجع إلى ثلاثة أنوار رئيسية وهي نور الحياة ونور الرأفة ونور المعرفة.

وأول هذه الأنوار هو نور الحياة أو الحب وعنه تصدر الأنوار

الأخرى ونور الحياة هذا يصدر عن جانب الربوبية أو جانب الرحمة. من حكمة الخلق إذ كان الله ولا شيء فأراد أن يعرف فخلق ملكه وربوبيته وصدر عن الربوبية الرحمة والرأفة والحب وصدر عن الملك والألوهية السلطان والموت. فالرحمة والرأفة والحب تلتقي جميعاً في أصلها وهو الحب كما أنها تتصل بهذا النور المشترك وهو نور المعرفة الذي يتصل بأنوار المحبة والربوبية، كما يتصل بأنوار السلطان والموت، فمعرفة الله لا تتم إلا بمعرفة جانبي الألوهية، جانب المحبة وجانب السلطان، ولهذا كان جزء من المعرفة يتصل بنور المحبة والحياة والرحمة والرأفة والجزء الآخر يتصل بالعظمة والسلطان والقهر، غير أن هذين الجانبين من المعرفة ينتهيان آخر الأمور إلى جانب واحد فهما في الحقيقة جانبان لحقيقة واحدة، فالألوهية والربوبية، أو الحياة والموت، أو الرحمة والسلطان هما جانبان لحقيقة واحدة هي ملك الملك أو الذات الإلهية وما هذا التقسيم إلا باعتبار النظر إلى أثرها في الكون، فنور المعرفة ونور الرحمة ونور الحب هي جميعاً صور لحقيقة واحدة تنظر إليها باعتبارات متباينة وإنما أصلها الأول هو نور الحب أو الحياة.

الحب هو أول العناصر التي تؤثر في المعرفة تؤثر في درجتها وقوتها فأكثر الناس حظاً من الحب هو أكثرهم حظاً من الحياة وهو أكثرهم حظاً من المعرفة وأعلاهم درجة وأقربهم إلى الله. ذلك أن الحب هو الحياة وهو القدر من الحياة الذي وضعه الله في خلقه وضعه حين نفخ فيهم من روحه وحين عجن طينتهم بيده وحين صورهم على صورته فأكثر الناس حظاً من الحب هو أكثرهم حظاً من مباشرة صنعة اليد من القرب تحت العرش ومن لحظة الله إليه، فالحب هو سر القربة في بدء الخلق فأوفر العباد حظاً من الحب هو أوفرهم حظاً من الحياة والمعرفة.

والحب هو الحياة في كل مظاهرها في فرحها وأنسها وبهجتها، وفي تكاثرها وتناسلها فالحب هو الحياة الطبيعية تبدأ من الله وتسري في خلقه وأوفر الناس حظاً من هذه الحياة هو الرسول حين كان حقيقة محمدية فقد خلق من عجلة الفرح وقوله ﴿خلق الإنسان من عجل﴾ أي من عجلة الفرح وغلبته وغليانه فوقع مبتدأ خلقه من هناك وهو محمد ﷺ وآدم قالب له فأخرج الإنسان من هناك إلى شيء بعد شيء حتى انتهى إلى الطينة ثم إلى اللحم والدم والروح، ثم قال ﴿سأريكم آياتي فلا تستعجلون﴾ أي علاماتي[1] وأكثر الناس حظاً من الحب والحياة بين الصحابة هو أكثرهم أنساً ودعابة وغشياناً للنساء، فكذلك في الحظوظ إنما ينسب أصحاب القلوب كل إلى ما وفر له من الحظ من ذلك الشيء فأبو بكر منسوب إلى الرحمة، وعمر منسوب إلى الحق، وعثمان منسوب إلى الحياء، وعلي منسوب إلى المحبة وإنما نسب كل واحد منهم إلى ما هو الغالب عليه، وكان على ظاهر الأمر بين الأصحاب في شأن الثناء على الله تعالى وذكر الصفات وهذا عالم المحبين وكان معروفاً بالانبساط والانطلاق والهشاشة إلى الخلق والمزاح، وهذا لمن غلب على قلبه محبة الله لأن القلب ينبسط عن المحبة وينقبض عن المخافة، فإذا غلبت المحبة على الخوف انبسط وإذا غلب الخوف على المحبة انقبض لأنه يلاحظ العظمة وفي وقت الانبساط يلاحظ جوده وكرمه[2] ولذلك فإن علياً كان رجلاً مذاء، محباً للنساء به دعابة.

فالحب والحياة والفرح والروح شيء واحد وهو دليل الحيوية الطبيعية في كل نواحيها وأوفر الناس حظاً في ذلك هو أقرب الناس إلى الله وهو أكثر الناس حظاً يوم المقادير. «الروحانيون هم أهل جمال

(١) كتاب المسائل المكنونة ٢٤.

(١) كتاب نوارد الأصول ٣٠٧.

الله الذين جرى عليهم الفرح[1] وأوفر المؤمنين حظاً من المحبـة والحياة أحوجهم إلى النساء[2] أصل خروج الآدمي من باب الفرح والله خلقه بيده لأنه خلقه على صورته، ففي وقت مـا خلق جاءت عجلة الفـرح فخلق آدم من نـور العجلة وفي البدء كـان خروجـه من الفـرح، فلما كـان أوان الخلقة ظهـرت تلك العجلة حيث عجنت الطينـة وولي ذلك بيـده فبقي ذلك الفـرح في قلب الآدمي[3] معناه أن هـذا الفرح الـذي يلتقي عليه الزوجان هو الفرح الذي منه جرى خلق الآدميين[4].

والحب والمعرفة واليقين والفرح شيء واحـد ذلك أن الحب هـو أصل هذه جميعـاً، لأن الحياة من الحب والمعـرفة مـوضوع فيهـا الحب فلذلـك يحيا القلب بـالمعرفـة فيخف فإذا خف أسرع إلى الـطاعـة[5]، فالمؤيد السعيد تبحر في المعرفة وتفنن في علم المعرفة وتشبث بـالمعرفـة وتفرغ بذهنه وفهمه وفطنته في جميـع أموره وتعلق بـالله قلبه حتى أتـاه اليقين وهو الفرح الذي سبق له من الله فلم يزل يحشـو قلبه وصـدره بما أعطى في قلبه وصدره حتى صار ذكياً مـرضياً فـالزكـاوة من الخشية التي اختشاها[6].

فـالحب إذن هو الحيـاة وهو الفـرح وهو الـروح وهو المعـرفة وهـو اليقين وهو الإيمـان. وهذا الحب هـو الحياة الـطبيعية بكـل مظاهـرها

---

(١) المرجع السابق ١٥٥.
(٢) كتاب الفروق ٧٩.
(٣) كتاب المسائل المكنونة ٢٢.
(٤) كتاب المسائل المكنونة ٤٥.
(٥) المرجع السابق ٤٥.
(٦) المرجع السابق ٤٥.

وقوتها وخصبها تبدأ من الله الذي هو المصدر الأول وتنتهي بعد ذلك في الآدميين، وأوفر الناس حظاً من هذه الحياة هو أقربهم إلى الله أو هو أكثرهم معرفة ويقيناً وإيماناً، فالإيمان واليقين والمعرفة إن هي إلاَّ فكرة طبيعية جبرية تعتمد على مقدار تجلّي الحب الطبيعي في ذات الإنسان. وهذا التجلّي إنّما يكون بما وضعه الله في قلب الآدمي من المحبة التي جعلها لازقة بحبة القلب وباطنه[1] وهذا الحب الطبيعي هو الذي يثير في الإنسان الأنس والانبساط فيؤلّف بينه وبين غيره من المؤمنين فالحب هو الألفة أو هو حب الجماعة أيضاً، وهو مظهر من مظاهر الإيمان.

والرأفة أو الرحمة هي العنصر الثاني من عناصر المعرفة وهي الوجه الأخلاقي لناحية الحب، فالحب إنّما يدفع بما فيه من لين ورقّة إلى الرحمة والرأفة، فإذا نظرنا إلى الحب من الناحية الطبيعية فهو حب وحياة، وإذا نظرنا إليه من الناحية الأخلاقية فهو رأفة ورحمة يرجع إلى ماء الرحمة الذي صيغ الله فيه قلب عباده المؤمنين أو إلى ماء الرحمة الذي عجن منه طينة آدم وأوفر الناس حظاً من ماء الحياة هو أوفرهم حظاً من الرحمة والرأفة وأوفرهم حظاً من الحب هو أوفرهم حظاً من الرحمة والرأفة وهو أوفرهم حظاً من المعرفة.

والمعرفة هي العنصر الثالث من عناصر المعرفة، وهي كما رأينا: الحياة والحب والرحمة والرأفة، أو هي الحب إذا نظرنا إليه من ناحية المعرفة، فأوفر الناس حظاً من الحب والمحبة أوفرهم حظاً من المعرفة، غير أن المعرفة أو الحب إنّما تضم في داخلها ناحية أخرى بها تتم المعرفة، فعن الحب يصدر الموت وعن الربوبية تكون الألوهية وعن

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٤٧.

الرحمة والرأفة يكون السلطان والقهر، فالمعرفة هي الإحاطة بهذه الجوانب المضادة إحاطة شاملة مع ضمّها إلى أصولها الإيجابية، كما أن هذه الأصول الإيجابية تضم بين طيّاتها هذه العناصر المضادة، فالمعرفة إذن هي صورة من الحب والحياة، فالحب يضم في طيّاته الموت ويحيط به إحاطة طبيعية والمعرفة تحيط إحاطة واعية بمظاهر الحب من الحياة والفرح وبما يضم بين طيّاته من العناصر المضادة ومظاهرها من الموت والكبر والقهر، فالمعرفة هي صورة من الحب إلاّ أنها صورة واعية، ويتفاوت حظ كل إنسان من المعرفة بتفاوت مقدار ما تحيط به إحاطة واعية من مظاهر الحب والحياة وما ينطوي فيها من أضدادها.

ننتهي من هذا إلى أن هذه الأنوار الثلاثة مهما اختلفت أسماؤها ومظاهرها إنّما ترجع إلى حقيقة واحدة هي الحب الطبيعي وهو مدار المعرفة في قلب الإنسان ومدار صلة هذه المعرفة بمركز المعرفة في الكون وعلى اختلاف حظ الآدمي من هذا الحب تكون درجة معرفته التي رتّبت له يوم المقادير، فكان من صنع الله تعالى للعبد أن أعطاه من هذه الأنوار الثلاثة حتى دان القلب لله وهو نور الرحمة ونور الحياة ونور العظمة، فبنور الرحمة يلين القلب وينقاد، وبنور الحياة ينصب لله عبودة وبنور العظمة ينصب ويثبت إذا جاءته أمواج الشهوات لتزيله عن مركزه[1] فهذه هي الأنوار التي تعمل في المعرفة في صلة الإنسان بمصدر الكون من الناحية الكونية، وفي صلته بمصدر الكون من ناحية المعرفة، وفي صلته بمصدر الكون من الناحية الأخلاقية وهذه الأنوار إنّما توضح جانب الجبر والقدر في هذه الصلة.

وأمّا أنوار الميثاق المؤيدي فهي طائفتان: الطائفة الأولى هي ما أعطي الإنسان يوم الميثاق من المعرفة ليتعرّف به إلى الله يومئذ وإلى

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٤٤.

نور البهاء والسراج والشعاع وذلك نور الذهن والعلم والفهم والحفظ والذكاء، ثم ترك فيه ليستعمله بعد ذلك وهو محاسب عليه ومحمود أو مذموم باستعماله، والطائفة الثانية هي ما أعطي الإنسان في هذا اليوم ثمرة لاستعمال هذه الخمسة في يوم الميثاق وذلك نور الإيمان والتوحيد والهداية والعقل ووضعت هذه الأنوار في قلبه لتدلّه على ربّه ولتسير به في طريق المعرفة.

أمّا النوع الأول من هذه الأنوار فهو يدل على كسب الإنسان وجهده في المعرفة ويتفاوت الناس في معرفتهم تبعاً لتفاوتهم في استعمال هذه الأنوار الخمسة ومدار عمل هذه الخمسة هو الصدق أو الوفاء بالميثاق أو بالأمانة التي وضعت عند الآدميين وهي المعرفة، وأمّا النوع الثاني فهو يدل على تأييد الله للمؤمنين يوم الميثاق كما يدل على جانب الجبر والقدر فيما طولب الآدميون به من الصدق والوفاء والعبودة، فالمعرفة وفق هذا النوع الثاني إنّما تتوقّف درجتها على مقدار التأييد الميثاقي وعلى جانب من الجبر، وأمّا في النوع الأول فتتوقّف على نوع من الكسب والإرادة والجهد وهي في النوع الثاني تكون أخلاقية دينية، وأمّا في النوع الأول فهي عقلية حرة إذ تعتمد على الفهم والذهن والعلم والحفظ والذكاء وهي الجانب الآخر من العقل غير جانب الهداية.

وأمّا أنوار المنن وثواب الأعمال فهي تدل على ناحيتين أيضاً ناحية الجبر والقدر في أنواع المنن، وناحية الإرادة والكسب في أنوار ثواب الأعمال، فإن الله إذا أراد أن يجتبي عبداً أنعم عليه وجعل في قلبه نور هذه النعمة، وكذلك إذا لحظ إلى عبد أو إذا صادفته لحظة الله جعل له نوراً في قلبه يقابل هذا الحظ الذي لحظ به إليه فيكون هذا النور هو دليل القلب إلى المعرفة وتتفاوت قلوب الآدميين وسيرهم إلى الله

تبعاً لتفاوت حظوظهم وأنوار المنن التي ترد على قلوبهم. وأمّا في ثواب الأعمال فإن الإنسان يأخذ في مجاهدة نفسه وإلـزامها الصـدق والوفـاء ويحـاول أن يتخلّق بـأخـلاق الله فكلّما وصـل بنفسـه إلى درجـة في رياضتها ومجاهدتهـا كان لـه نور هـذه الدرجـة في قلبه حتى يصـل إلى درجة يجتبيه معها الله فأنـوار ثواب الأعـمال هذه التي تـرد على القلب تكون سبباً في تفاوت العباد في درجات المعرفة تبعاً لتفـاوتهم فيها حتى يصلوا إلى درجـة الجبايـة يكون تفـاوتهم بتفاوت حـظوظهم من أنـوار المنن.

والقلب يدفع الأولى في طريق المعرفة فيبدأ في هذا الطريق بالعمل والكسب وينتهي فيـه بالجبـايـة والتـأييـد الميثـاقي والمقـاديـري. أمّـا الدرجات التي يسلكها في ذلك والتي تميّز بين أنواع المعرفة فهي تنتقل من التقـوى إلى التهذيب إلى التقـدم إلى الاختصاص إلى الحكمـة إلى الولاية ورياش الأنبياء[1] وهـذه الدرجـات تبدأ بـأن يروّض الإنسـان نفسه ويؤدّبها حتى يصير حراً من رق الشهوات فإذا بلغ ذلك سار قلبه في العلا إلى الملكوت، ثم فتح له في الغيب ثم يصل إلى الله ثم يصير من المقرّبين ومن خاص الأولياء فـإذا وصل إلى ذلـك وقع في القبضـة وصار مستعملاً لله فكبر وعظم شأنه في القلوب[2].

المعرفة إذن تتبَع في أول الأمر فكـرة المقاديـر أو فكرة الجـبر والقدر وهذه المقادير إنّما قسمت بين الناس في الأزل فـأدرك كل منهم نصيبـه فكانت الحياة بنور الحياة والقسمة بنور العدل والحظوظ بنور الفضل[3] وكان منزلة كل منهم من المعرفة وفق نصيبه في المقادير.

---

(١) الفروق «التمني والغبطة».

(٢) الفروق «الكبر بالحق وغير الحق».

(٣) كتاب تحصيل نظائر القرآن ٧٩.

«ب» القلب «درجات المعرفة»:

وأمّا الضرب الثاني فيعمد إلى تصوير درجات المعرفة وشعبها ويحاول تفسير هذه الدرجات والشعب خلال دراسته للقلب فهو صورة للكون ومرآة ينعكس عليها الوجود، فدراسة القلب هي دراسة للوجود تبدأ من ظواهره القريبة حتى تنتهي إلى أسراره الأولى أو مركز المعرفة في الكون وموضوعها، ودراسة القلب هو دراسة لهذه المراحل والدرجات والشعب التي تقع في الطريق بين الظواهر القريبة وبين هذا المركز الأول، ودراسة القلب هو دراسة للإدراك الإنساني خلال تنقّله بين هذه المراحل والدرجات والشعب، دراسة القلب تفسير لعملية الاستبطان التي تبدأ من الظاهر إلى الباطن تاركة الظواهر إلى الجوهر والسمات إلى السر، قاصدة إلى السر الأول والحقيقة الأولى أو هي تفسير لعملية المعرفة في موضوعها، وفي مراحلها ودرجاتها وشعبها وفي إدراك الإنسان لهذه المراحل والدرجات والشعب.

المملكة الإنسانية صورة من المملكة الإلّهية، والإنسان أو الكون الصغير هو صورة من الوجود أو الكون الكبير، والقلب هو مرآة ينعكس فيها الوجود فدراسة القلب ومراحل المعرفة فيه هو دراسة للكون وشعب المعرفة فيه، فالقلب هو مركز المعرفة في المملكة الإنسانية وهو صورة للمعرفة ومركزها في الكون العظيم.

القلب هو معدن النور أو معدن المعرفة وهو مستقر سبع مدائن من مدائن النور تحيط بهذا النور الأول الذي يوجد في مركز القلب، وكل مدينة من هذه المدائن قد فاضت عن هذا النور الأول الذي يوجد في مركز القلب.

ولكل مدينة من هذه المدائن باب من النور يكشف عمّا في بطن

هذه المدينة من الأنوار وعلى كل باب من هذه الأبواب ستر يحجب هذا النور أو يقوم بالحجابة على هذه المدينة التي يقوم ببابها ولكل باب من هذه الأبواب مفتاح يفتح به، وهذه المدائن السبع هي: مدينة الملك وهو القلب ولها ربض يحيط بها، ولها أربعة أبواب شارعة في هذا الربض، أمّا هذه المدن من الخارج إلى الداخل ومن الظاهر إلى الباطن فهي:

١ ـ الفؤاد وبابها نور الرحمة وحجاب هذا الباب وستره هذا الجمال ومفتاحه الإقرار.

٢ ـ الضمير وبابه نور الرأفة وحجاب هذا الباب وستره هو الجلال ومفتاحه التوحيد.

٣ ـ الغلاف وبابها نور الجود وحجاب هذا الباب وستره هو السلطان ومفتاحه الإيمان.

٤ ـ القلب وبابه نور المجد وحجاب هذا الباب وستره هو الهيبة ومفتاحه الإسلام.

٥ ـ الشغاف وبابها نور العطاء وحجاب هذا الباب وستره هو القدرة ومفتاحه الإخلاص.

٦ ـ المحبة وبابها نور الوهبة وحجاب هذا الباب وستره هو العظمة ومفتاحه الصدق.

٧ ـ اللباب وهو معدن النور أو المدينة الأولى وبابها نور العطف وحجاب هذا الباب وستره هو الحياء وهو من ستر الملك ومفتاحه المعرفة.

ونور العطف هذا الذي هو باب هذه المدينة الأولى هو من نور القربة، ونور القربة من نور الشفقة، ونور الشفقة من نور الإرادة،

ونور الإرادة من نور المحبة، ونور المحبة من نور الوهبة أو المنحة، وأمّا ربض هذه المدائن السبع أو مدينة الملك هذه فهو الصدر وحول هذا الربض أسوار وخنادق لحمايته، ويقوم كل سور من هذه الأسوار على أساس ينفرد به، وله نظام خاص في مرمته وتعهده كي لا ينهار، وعلى هذه الأسوار جميعاً بابان شارعان إلى دار الحرب وعليهما بوّابان لكل منهما كسوته وعمله.

أمّا هذه الأسوار والخنادق وأساسها ومرمتها فهي من الظاهر إلى الباطن كما يأتي:

١ ـ الاستعاذة وخندقه الظفر وأساسه الشكر ويتعهّد بالتهليل.

٢ ـ الذكر وخندقه الذكر أيضاً وأساسه الرضا وتعهده التحميد.

٣ ـ الاستغفار وخندقه العون وأساسه الصبر وتعهده التكبير.

٤ ـ الاستعانة وخندقه النصرة وأساسه الإخلاص وتعهده التمجيد.

٥ ـ المجاهدة وخندقها الهداية وأساسها النية وتعهده الاستسلام.

٦ ـ التوكّل وخندقه الحسنة وأساسه القول وتعهده التسبيح.

٧ ـ التسليم وخندقه النجاة وأساسه الإقرار وتعهده الاستغفار والصلاة على النبي.

غير أن تعهد الأسوار والخنادق ومرمتها يكون بثمانية أشياء وليس بسبعة وهي التحميد والتكبير والتمجيد والاستسلام والتسبيح والاستغفار والصلاة على النبي.

وأمّا البابان اللذان في ظاهر هذا الربض فهما بابا الأمر والنهي وهما شارعان إلى دار الحرب فيكون منهما الغزو على دار الحرب هذه، كما يأتي منها أيضاً من هذه الدار وعلى هذين البابين بوابان هما المشيئة والقدرة وعلى كل باب من هذه الأبواب سترهما الجبروت والملكوت

ولكل بوّاب من البوّابين لباس من نور الوحدانية والألوهية وحشو كل لباس من اللباسين الرأفة واللطف والعطف والرحمة، وكل لباس من هذين اللباسين قد نسج بنور السلطان والعظمة والهيبة والكبرياء.

وداخل هذا الربض فيما يلي المدينة مجلس الملك ومقر التدبير وهذا الملك هو العقل أو النور وبين يديه جنوده وأعوانه ووزراؤه وأمّا خارج هذا الربض فتوجد مدينة محايدة هي طلبة الملك ومبتغاه، وهي النفس الظاهرة وفيما يليها مدينة أخرى معادية هي النفس الباطنة وهي مملكة عدوه الذي يغالبه وينازعه هذه المدينة المحايدة أمّا هذا العدو فهو الهوى وبين يديه جنوده وأعوانه أيضاً.

(جـ) العقل:

والملك الذي إليه تدبير الأمر في الصدر هو العقل أو هو النور، وهو قائم إلى جوار القلب وأمّا هذا العقل فله صورة وله معنى وتكشف هذه الصورة وهذا المعنى عن أصل خلقه وعن صفته وعن خطر منزلته وعمّا احتواه من الأسوار وعمّا وضع فيه من المعرفة وشعبها ومن أسرار الكون والخلق.

أمّا أصل هذا العقل فهو من نور الهيبة إذ خلق منه وهو يحتوي بعد ذلك على معان أو أسرار تتضمنها حروفه، فالعقل من ثلاثة حروف (ع ق ل) ولكل حرف منها معنى وفي كل حرف منها سر من أسرار الخلق.

أمّا حرف العين ففيه خمسة معان: العزة، العظمة، العلو، العلم، العطاء.

وأمّا حرف القاف ففيه خمسة معان أيضاً: القربة، القول، القرار، القوام، القدرة.

وأمّا حرف اللام ففيه معنى واحد وهو: اللطف.

وهذا اللطف في معناه وأسراره وأصل خلقه ينفرد بغور خاص.

فاللطف في أصله من الرحمة، والرحمة من العطف، والعطف من الشفقة، والشفقة من الشوق، والشوق من الحب، والحب هذا هو سر الأسرار.

فالحب حرفان: حاء وباء.

فالحاء هي: الحياة، الحياء، الحلم، الحكمة.

والباء هي: البر والبهاء.

ومن الحب هذا كان أصل الآدمي وخلقه: فمن حاء الحب أحيا قلبه، ومن حاء الحياة (وهي من حاء الحب) أحيا جسده ومن باء البر (وهو من باء الحب) برّه بنعم الدنيا، ومن باء البهاء (وهو من باء الحب أيضاً) باهى به الملائكة وخلع عليه بهاءه.

فالعقل يضم هذه المعاني جميعاً ويصدر عن هذه الأسرار التي تكمن وراء حروفه ووراء مصدر خلقه من مصادر الكون فهو أخيراً من الحب وهو سر الأسرار وقد فاض عنه خلال هذه المعاني والصور.

وأمّا صورة العقل فهي فريدة أيضاً إذ العقل أحسن الخلق وأزينه ألبسه الله أحسن الألبسة وأشرفها وحشاه بأنوار الوحدانية والفردية والكبرياء وكساه بكساء[1] من نور الجمال ونور البهاء ونور الجلال ونور السناء ونور الحسن ونور العظمة ونور الهيبة.

وأمّا منزلته فهي أشرف المنازل أيضاً فإن الله حين خلقه قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال له اقعد فقعد، فقال

(١) اللباس غير الكسوة عند الترمذي. الكسوة ما يواري الصورة واللباس ما يلبس فوق الثياب. والكسوة لحاجة القلب واللباس لفرح القلب.

بعزّتي ما خلقت خلقاً أحسن منك، ولا أجمل منك ولا أشرف منك، ولا أنبل منك، خلقتك من نور، وألبستك النور، وحشوتك بالنور، وكسوتك النور، وقرّبتك بالنور، وأمددتك بالنور، وأسكنتك معدن النور، فأنا النور، ومعرفتي نور وكلامي نور، وأنت من نور النور فأنت نور على نور، أهدي لنوري من أشاء من عبادي.

وأمّا النور وهو ما يطلق على الملك الذي إليه التدبير في الصدر فهو نور المعرفة وهو النور الأشرف الذي فاضت عنه الأنوار جميعاً، والأنوار تسعة وهي كلها عن نور الله.

أمّا الأول فهو نور الشمس، والثاني نور القمر، والثالث نور الكوكب، والرابع نور النهار، والخامس نور البرق، والسادس نور النار، والسابع نور الأعين، والثامن نور الجواهر، والتاسع هو رأس الأنوار وملكها.

والنور التاسع هذا هو نور المعرفة خرج من الوحدانية وعليه لباس الربوبية يدل على الألوهية ويشير إلى الفردية، وأمّا الأنوار الثمانية الأخرى فقد بدت عن ملكه وقدرته.

والنور الذي بدا عن الوحدانية أشرف من ذلك الذي بدا عن الملك والقدرة، فالأول يرى به الظاهر والباطن لأنه نور الباطن، وأمّا الثاني فهو نور الظاهر فلا يرى به إلاَّ الظاهر فقط. والأول فاض عن الوحدانية وعليه لباس الربوبية ويدل على الألوهية ويشير إلى الفردية أي إنه يحوي جميع الأسرار وعلوم السمات سواء منها ما يتصل بالذات أو الصفات.

وهذه الأنوار جميعاً فاضت عن نور الله فهو أصلها إلاَّ أن نور المعرفة هو أشرفها وأعلاها وإن كانت الأنوار الأخرى لا تحرم أسرار هذا الفيض، فالشمس لباسها الباطن الضوء، ولباسها الظاهر من

نور العرش، والقمر لباسه الظاهر نور الكرسي، فالشمس والقمر فاض نورهما عن العرش والكرسي ولذلك كانا أبعد الأنوار عن مصادر المعرفة خلافاً للأنوار الأخرى التي فاضت عن الله مباشرة ولم تفض من خلال العرش أو الكرسي، وأشرف هذه الأنوار جميعاً هو نور المعرفة الذي خرج عن الوحدانية أي الذات ولم يفض عن الملك والملكوت، فنور الملك والملكوت من نور الوحدانية والذات.

وهذا الملك الذي إليه التدبير في الصدر سواء كان ما يطلق عليه هو اسم العقل أو النور فهو في جوهره شيء واحد وفي معرفته سر واحد ألا وهو النور وهذا النور إمّا أن يكون نور الوحدانية وهو نور المعرفة أو نور الهيبة وهو نور العقل.

(د) المعرفة والولاية:

ما هو الدور الذي يقوم به القلب في المعرفة وما هي منزلته من مصادر المعرفة الأخرى؟ في وصف الترمذي للقلب والصدر والعقل رأينا أن القلب لا ينفرد وحده بالمعرفة الإنسانية وإنّما يشاركه في دوره أو يعاونه العقل أو النور وهو ملك التدبير في الصدر، كما يعاونه الذهن والفهم والحفظ والذكاء والعلم وهي أعوان القلب في الصدر، فالمعرفة دور مشترك بينه وبين العقل والصدر، ويقوم كل واحد من هذه الثلاثة بنصيبه من هذا الدور المشترك، فما هو نصيب كل واحد من هذه الثلاثة، وما هو وجه الشركة بينه وبين الآخرين.

المعرفة على ثلاث درجات: معرفة بآلاء الله، ومعرفة بتدبيره، ومعرفة بصنعه[1]، أو هي معرفة الله، ومعرفة بحق الله، ومعرفة بأمره ونهيه، أو هي معرفة بذات الله، ومعرفة بصفات الله، ومعرفة

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٤١.

بتكاليفه، أو هي معرفة بالأسرار، ومعرفة بالسمات[1]، ومعرفة بالأحكام، أو هي معرفة بالحكمة الباطنة والبالغة، ومعرفة بالحكمة الظاهرة[2]، ومعرفة بالظاهر، أو هي معرفة بالباطن بنوعيه، أو بعلم الحقيقة، ومعرفة بالظاهر أو بعلم الشريعة[3]. والعباد في المعرفة على طبقات ثلاث: علماء بالله وسمات نوره وهو علم الأسرار، وعلماء بتدبير الله أو بسمات الحكمة وهو علم السمات، وعلماء بأمور الله وهو الحلال والحرام[4].

ومصادر المعرفة كما رأينا في وصف الترمذي للصدر هي: القلب، والعقل، والصدر، أو هي «الذهن والحفظ والفهم والذكاء والعلم». فكل واحد من هذه الثلاثة يقوم بدرجة من درجات المعرفة بالقلب يدرك آلاء الله وسمات نوره وما هنالك من أسرار، والعقل يدرك تدبير الله وسماته وما هنالك من الحكمة والأمثال العليا والأسماء الحسنى، والصدر بما يوحي من الذهن والحفظ والفهم والذكاء والعلم يدرك أمور الله وهي الحلال والحرام وهي من وادي الشريعة.

والفروق بين هذه الأنواع الثلاثة من المعرفة وبين مصادر إدراكها ليست من الوضوح والتجديد كما نرسمها الآن فهي متداخلة في بعضها، ينطوي أحدها على الآخر أو يكمن فيه، وقبل أن ينتهي نوع منها إنّما يأخذ بطرف الآخر وجميعها تتمثّل في معرفة القلب الأخير فالباطن إنّما يحوي الظاهر والباطن، والحكمة العليا إنّما تحوي الظاهر وعلم الشريعة، والقلب إنّما هو حاكم على العقل، والعقل يحكم على

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠، ٣٣١.

(٢) كتاب الفروق ٩١ ب.

(٣) كتاب المسائل المكنونة ٤٠.

(٤) كتاب نوادر الأصول ١٤٠.

الذهن والفهم والحفظ والعلم فهي من أعوانه وجنوده. «المكتوب على القلب من خبر الإيمان قوله أنتم لي عملتم أو لم تعملوا (العقل، العلم، المعرفة، الحفظ، الذهن، الفهم) فاستنارت هذه الأشياء بنور تلك الكلمة المكتوبة على القلب»[1].

فالقلب هو مصدر المعرفة العليا والأسرار الباطنة والحكمة البالغة، ولكن كيف يستطيع القلب دون سواه إدراك هذه المعرفة العليا والاتصال بالأسرار الباطنة والوصول إلى الحكمة البالغة. وما هو استعداده الخاص الذي انفرد به حتى بلغ به هذه الغاية.

الأسرار العليا والآلاء والذات وسمات الأنوار هي موضوع الحكمة العليا أو البالغة أو هي موضوع المعرفة حين تصل إلى آخر درجاتها، وهي نفسها مصدر المعرفة في الكون وهي تدل على نفسها وتقود القلوب إليها، فأنوار السمات إنّما تنبعث عن الذات لتدل عليها، والآلاء إنّما تصدر عن الذات لتدل عليها، والأسرار إنّما يعرف كنهها بالوقوف على آثارها، وعلى قدر صلة هذه الآثار بالذات وقربها منها على قدر دلالتها عليها.

وأقرب هذه الآلاء وسمات الأنوار من الذات هي أقواها هداية للقلب في طريقه نحو المعرفة إذا استطاع أن يدرك هذه الآلاء والسمات، وهكذا كانت هذه الآلاء والسمات وأسرار الملكوت هي طريق المعرفة إلى الله «كان الله ولا شيء فأراد أن يعرف فخلق ملكه وربوبيته» وهي نفسها موضوع المعرفة فإذا أخذ القلب في إدراكها فلا ينتهي بها إلاّ إلى الذات إذ خلقت لتدّل عليها.

مثل المعرفة في هذا مثل الملك الذي أراد أن تقف على مقدار

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٢٢.

عظمته وجلاله وسلطانه في ذاته وفي آثاره، فأرسل إليك ما يدلّك عليه وعلى آثاره، فأرسل إليك شعاره ورمز مملكته، فإذا كنت بعيداً عن حدود مملكته فإن كل ما تراه ممّا يحمل رمزه وشعاره إنّما يدلّك على همة هذا الملك وجليل خطره فإذا رأيت له جنداً أو سرايا أدركت منها مقدار قوته وعظمته، وإذا رأيت له قافلة أو تجارة أدركت منها مقدار ثرائه وإذا رأيت له سفيراً أو عالماً أدركت مقدار عظمة ملكه وحضارته، فإذا دنوت من مملكته فجزت فيها لم يعد لك حاجة إلى شعاره أو رمزه وإنّما تشاهد مملكته من قرب فترى تدبيره وحكمه فتقف على عدله وضبطه وحبه لرعيّته فتعرف شمائله وأخلاقه في تدبيره وسياسته، فإذا انتهيت إلى حاضرته ودنوت من قصره وجست خلال هذا القصر مستجلياً أسراره مستعرضاً ذخائره وكنوزه راعك ما لهذا الملك من القدرة والعظمة والجلال فإذا انتهيت إليه ومثلت بين يديه تغشاك من إجلاله وإعظامه وهيبته ما يجعلك تخرّ له ساجداً، فأنت خارج مملكته تعرف هذا الملك بشعاره ورمزه الذي أرسل به إليك وأنت داخل مملكته تعرفه بتدبيره وأحكامه وقوانينه التي تشاهدها، وقد تشاهد من الأحكام والقوانين ما يجريه بعض العمال من عند أنفسهم، إلاّ أن ذلك لا يلتبس عندك لما علمته من صفة تدبيره وحكمه، فأنت تستطيع أن تميّزه من غيره، فإذا انتهيت إلى حاضرته فقد تشتبه عليك بغيرها من بلاد المملكة ولكنك تستطيع أن تميّزها بما انفردت به حتى إذا انتهيت إلى قصره كنت عرضة لأن يشتبه عليك بغيره من قصور عظماء المملكة، ولكنك حين تستعرضها جميعاً إنّما تعرف هذا القصر وتفرّده، وكذلك إذا انتهيت إلى الملك فإنّما تعرفه من بين حاشيته بما انفرد به من الجلال والبهاء والعظمة والسلطان حتى إذا عاينته عرفته مشاهدة ومعاينة، فإنّما كان دليلك إلى هذا الملك شعاره ورمزه أولاً ثم ما علمته بعد ذلك من صفة تدبيره وحكمه وما

ميّزته له من صفة جلال وعظمته التي انفرد بها ثم معاينتك له آخر الأمر.

المعرفة إذن على درجات في كل درجة يستجلي العارف جانباً من موضوع معرفته، ودليله في معرفته هذه أو مصدر معرفته هو جزء من موضوع معرفته الأصلي، وإنّما سبق إليه هذا الجزء ليهديه إلى المصدر الأصلي الذي هو موضوع معرفته، وهذا الدليل أو الأثر إنّما يدل على جانب هذا المصدر الذي يمثّله فقط، ولكنه إذا كان يمثّل جميع جوانب هذا المصدر فهو يدل عليه من جميع نواحيه، وهذا الدليل إنّما يسبق إلى العارف ليكون دليله إلى المعروف، وليحقّق به عينيّة هذا المعروف.

والدليل الذي أرسله الله لعبده ليعرفه به ليس شعاراً أو رمزاً ليدل على ملكه فقط وليس وصفاً لتدبيره وعدله ليدل على حكمته فحسب، ولكنه دليل يتمثّل فيه كل جوانب الذات الإلٓهية ليدل عليها في كل نواحيها وجوانبها هو دليل من النور تكمن فيه كل أنوار السمات ركّزت واختزلت وقذف بها في قلب الآدمي لتكون دليله إلى ربه، فهذا النور أو نور القلب هو دليل العارف إلى ربه وهذا النور هو الذات الإلٓهية في أنوار سماتها جمعت وركّزت فكان منها نور المعرفة الذي هو نور الأنوار خرج من الوحدانية وعليه لباس الربوبية يدل على الألوهية ويشير إلى الفردية، وأمّا كل نور عداه فإنّما يصدر عن جانب واحد من جوانب الذات.

المعرفة إذن هي معرفة هذا الدليل وتحليل هذا النور الذي قذفه الله في قلب العبد يوم المقادير ليدّله عليه ويهديه إليه، وتتوقف درجتها على درجة هذا التحليل وهذا النور هو نور المعرفة، وللقلب في تحليله طريقتان:

١ ـ أمّا الطريقة الأولى فهي طريق المشاهدة الباطنة إذ يقوم القلب بتحليل هذا النور عن طريق استبطانه ومحاولته الوصول إلى لبه وأسراره.

٢ ـ وأمّا الطريقة الثانية فهي طريق المشاهدة الخارجية إذ يقوم القلب بتحليل هذا النور خلال نور العقل الذي يرتسم أمامه في الصدر.

المشاهدة الباطنة:

القلب بضعة من لحم ولكنه مستقر أنوار المعرفة، فالنور يستقر في الجسد فيغشاه من أوله إلى آخره، ولكن هذا النور ينقسم إلى مناطق أو درجات فما كان منه في الخارج فهو غير الذي يكون في الداخل، فكلّما تقدمنا نحو الداخل وجدنا النور أكثر تركزاً وقوة. حتى نصل إلى اللباب فيكون هناك معدن النور.

القلب سبع مدائن من النور وهو أيضاً سبع مناطق متداخلة تكون كل منطقة منها مدينة من مدن النور السبع وعلى كل مدينة باب ولكل باب مفتاح وعلى كل باب ستر وحجاب.

ما هي الصلة بين كل نور من أنوار هذه المدن وبين نور المدينة التي تليه؟

وما هي الصلة بين كل باب من أبواب هذه المدن وباب المدينة التي تليه؟

وما هي الصلة بين كل مفتاح من مفاتيح هذه الأبواب وبين مفتاح المدينة التي تليه؟

ثم ما هي الصلة بين هذه الأنوار جميعاً وبين معدن النور الذي في اللباب؟

إن معدن النور الذي في اللباب هو معدن هذه الأنوار جميعاً فهو مصدرها الذي تصدر عنه وهو أصلها الذي تتولّد منه وهو البذرة التي تكمن جميعها فيها، وهو النور الذي اختزلت فيه جميعها وركّزت، وهو الذي يمثّلها جميعاً ويحتوي أصولها جميعاً. ولكن كيف تفرّعت جميع هذه الأنوار عنه أو كيف فاضت عنه أو كيف تولّدت عنه؟

إن الشجرة تتفرّع عن البذرة فيكون فيها الغصون والفروع والشعب. وشجرة المعرفة هذه قد تتفرّع من معدن النور فيكون منها شعب المعرفة السبع أو مدائن الأنوار السبع «الجمال. الجلال. السلطان. الهيبة. القدرة. العظمة. الملك أو نور الرحمة. نور الرأفة. نور الجود. نور المجد. نور العطاء. نور الألوهية. نور العطف»، ولكن هذه الشعب لا بد أن تكون من نوع واحد ويكون ما يتصل بها من الأبواب والحجاب والمفاتيح من نوع واحد أيضاً، كما تكون غصون الشجرة وثمارها وأوراقها ـ مهما تعدّدت ـ من نوع واحد أيضاً.

إن المدينة من النور قد تفيض عن المدينة التي تليها وهي بدورها قد تفيض عنها مدينة أخرى فيكون من ذلك سبع مدائن من النور فاضت كل واحدة منها عن الأخرى وفاضت جميعها عن المدينة الأولى وهي معدن النور، ولكن على أي نظام يجري هذا الفيض؟ هل يجري على أساس الاختلاف في الدرجة أو في النوع أو فيهما معاً؟ ومعنى ذلك هل تكون المدينة الثانية والثالثة حتى السابعة من نفس نوع المدينة الأولى لا تختلف عنها إلاّ في درجة قوّتها. أو أن المدينة الثانية تختلف في نوع نورها عن المدينة الأولى حين تفيض عنها، وإذا كان ذلك فما سر الاختلاف النوعي؟ هل هو الدرجة أيضاً أو هو شيء آخر؟

إن الأنغام تختلف فيما بينها، ولكنها تصدر جميعها عن وحدة أولى

وهذه الأنغام إنّما تختلف في نوعها تبعاً لاختلاف درجتها في وحدتها، وأن الأعداد مهما كثرت فإن مردها إلى الأعداد العشرة الأولى ثم هي بعد ذلك تتركّب منها وتتوافق فيكون منها هذه الكثرة العظيمة التي لا تقع تحت حصر أو عد، وإن الكلمات مهما كثرت والألفاظ مهما تعدّدت فإن مردها حروف الهجاء وعن تآلف هذه الحروف واختلاف طريقة هذا التآلف تنتج هذه الكثرة العظيمة من الألفاظ واللغات.

إن الأمثال العليا والأسماء الحسنى والسمات والصفات مهما كثر عددها فإن مردها إلى شعب المعرفة السبع وإن الأنوار مهما كثرت ومهما اختلف نوعها أو عددها فإن مردها كذلك إلى الأنوار التسعة.

والأعداد والحروف والأنغام تتركّز كل طائفة منها في العدد أو الحروف أو النغم الذي تبدأ منه فالأبجدية تتركّز جميعها في الألف والأعداد تتركّز جميعها في الواحد والأنغام تتركّز في النغم الأول، ثم فاضت هذه الكثرة عن هذا الأول فيضاً اختلفت فيه في نوعها تبعاً لاختلاف درجتها، وكذلك الأنوار والمعرفة إنّما تتركّز جميعاً في النور الأول الذي هو معدن النور والذي فاضت عنه فيضاً اختلفت فيه في درجتها ونوعها.

أمّا هذا النور الأول فقد فاض بدوره عن نور آخر، ولكنه ليس خارجاً عنه بل هو كامن فيه، أو لعله فاض عن سر آخر يكمن فيه كذلك، فهذا النور الأول إنّما يفيض عن الاسم الأعظم أو عن الحرف الأعظم من هذا الاسم الذي فاضت عنه جميع الأنوار والأسماء والصفات وشعب المعرفة وهكذا نجد أنفسنا مع الترمذي أمام نظرية حرفية يفسّر بها الكون والوجود والمعرفة.

إن للمعرفة سبع حجب وهي: ملك الرحمة، ملك العظمة، ملك الجلال، ملك الجمال، ملك البهاء، ملك البهجة، ملك السلطان.

وهؤلاء هم حجاب الله لم يطلعهم على اسمه المكنون الذي خلق به السماوات والأرض[1]. وهذه السبعة هي شعب المعرفة أيضاً وهي ترجع جميعها إلى ملك الملك وهي المرحلة الأخيرة وفيها يلاحظ العبد القدرة[2].

وهذه السبعة مع اختلاف يسير هي التي تكون مدائن النور في القلب مع ما يتصل بها من ستور وحجب وأبواب وهي ترجع أيضاً إلى ملك الملك الذي يكون في اللباب أو يكون في معدن النور.

وهذه الشعب أو الحجب مهما اختلف نوعها فمرجعها إلى نوعين: ملك الجمال وملك الجلال أو الربوبية والألوهية أو الحكمة والمنة ثم مرجع هذين النوعين بعد ذلك إلى ملك الملك، فوجدنا شأن بني اسرائيل يجري على سبيل العدل وأساس الربوبية وشأن هذه الأمة يجري على سبيل الفضل والألوهية[3] يكون القلب عند الله في ملك الجمال أو ملك الجلال أو ملك الملك. فمن كان في الأولى غلب عليه الأنس في الدنيا والآخرة، ومن كان في الثانية غلب عليه الهول في الدنيا والأمن في الآخرة، ومن كان في الثالثة وهو الخلوة التي ينقطع علم الصفات عندها فيكون في الدنيا مستعملاً بالله وفي الآخرة صاحب الدلال[4].

الحكمة من العدل والعدل من الربوبية والربوبية من الملك والقدرة والمنة من العطف والعطف من الفضل والفضل من الجمال. فمرجع

---

(١) المسائل المكنونة ٦ و ٤٠.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) كتاب نوادر الأصول ٩٩.
(٤) المصدر نفسه ١٧٠.

هذه الشعب جميعاً إلى ملك الملك خلال المنة والعدل والربوبية والألوهية أو الجمال والجلال.

والأنوار كذلك مرجعها نور واحد هو نور العطف أو معدن النور، وهذا النور هو من نور القربة ونور القربة من نور الشفقة ونور الشفقة من نور الإرادة ونور الإرادة من نور المحبة ونور المحبة من نور الوهبة أوالمنن وهو علم دقيق لا يمكن فحصه.

والجمال والجلال كما أسلفنا قبل ذلك إنّما فاضا عن الحب والسلطان، والحب والسلطان إنّما هما جانبان لملك الملك فاضا عنه أو أن أحدهما قد فاض عن الآخر. فالسلطان إنّما فاض عن الحب، والحب هذا هو المعدن الأول في ملك الملك، وكذلك الحب هو النور الأخير الذي فاض عن الوهبة وفاضت عنه الأنوار وكان سر هداية العبد إلى ربه إذ بدأ الذكر من خلال ملك الوهبة «فالذكر الأول بدؤه من الله من ملك البهجة اشتاق إلى الوحّد لأنه محبوبه فهاج من الفرح الذي له بالعبد فهاج فرح العبد من معدن المعرفة فأضاء الصدر فأبصرت عينا الفؤاد فارتحل القلب المختلط برحمة الفؤاد إلى الله مشتاقاً»[1].

الحب إذن في صورة النور أو في صورة شعب المعرفة من الجمال والجلال هو الذي قذف في قلب الأدمي ليكون دليله إلى ربّه وعنه فاضت شعب المعرفة الأخرى أو الأنوار الأخرى التي تكون المراحل التي يمر فيها العبد في تحليله لهذه الشعب لوصوله إلى معدن النور أو ملك الملك.

وهذه الشعب وهذه الأنوار وما يتصل بها نوعان:

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٤٣.

١ ـ فهي المعاني الكلية التي إليها مرجع الجزئيات في هذا العالم الوقوف عليها هو الوقوف على علم الأسرار وذلك مثل الوقوف على الأعداد التسعة الأصلية لمعرفة سائر العدد «الجمال مأخوذ من الجملة وهو جملة الحسن أي الحسن جزئي والجمال كلّي»[1].

٢ ـ وهي الدرجات التي يسير فيها القلب حتى يصل إلى الغاية التي يطلبها من المعرفة فهي تشمل أحواله وما يرد عليه من الآلاء والمنن» نور الرحمة. الرأفة. الجود. المجد. العطاء. الألوهية. العطف أو الجمال. الجلال. السلطان. الهيبة. القدرة. العظمة. الحياة» كما تشمل درجته من درجات الصدق والعبودية والعمل «الإقرار التوحيد. الإيمان. الإسلام. الإخلاص. الصدق. المعرفة».

المعرفة إذن هي المشاهدة الباطنة أو هي معرفه هذه المعاني الكلية بتحليل هذا النور الذي وضعه الله في قلب العبد ليكون دليله إليه وهذه المعرفة هي تأمّل باطني يجوز فيه القلب درجات المعرفة هذه خلال أحوال وواردات ينشأ كل منها عن معنى من المعاني الكلية التي يقوم فيه القلب وهي بعد ذلك درجات من درجات الصدق والعبودية يقوم بها العبد لتتحقق له هذه المقامات من المعاني الكلية، وآخر هذا الطريق هو ملك الملك أو الخلوة حيث تنقطع الصفات فيكون العبد مستعملاً بالله في الدنيا ويكون صاحب الدلال في الآخرة.

المشاهدة الخارجية:

ولكي يستطيع القلب أن يقوم بتأمّله الباطني كي يصل إلى ما وضع فيه من المعرفة فقد وضع أمامه موضوع للتأمّل الخارجي يعينه على استجلاء ما في نفسه خلال تحليله لهذا الموضوع.

---

(١) كتاب الفروق ٧١.

أمّا موضوع هذا التأمّل الخارجي الذي وضع أمام بصر الفؤاد فهو العقل أو النور وهـو صورة من الكـلّي الأعظم يضيء نـور أمام القلب فيتبيـنّ خلال هـذا النـور المعـاني الكليـة التي كمنت فيـه فيبصر عـلى ضـوئها نفسـه وما ركب فيـه من معـرفـة، والعقـل هـو أحسن الخلق وأزينه ألبسه الله أحسن الألبسـة وأشرفها، وحشـاه بأنـوار الوحـدانية والفردية والكـبرياء، وكسـاه بكساء من نـور الجمال ونـور البهاء ونـور الجـلال ونور السنـاء ونور الحسن ونـور العظمـة ونور الهيبـة. والنور خرج من الوحدانية وعليه لباس الربوبية يدل على الألوهيـة ويشير إلى الفردية.

وهـذا الكلّي الـذي وضع أمـام القلب ليتأمّله لا يختلف كثيـراً عن ذلك الكلّي الذي وضع في لبابه ليستنبـطه، فنور المعـرفة في القلب أو معـدن النور لا يختلف كثيـراً عن نور العقـل أو النور. إلاّ أن القلب هو الذي ينفرد بالتأمّل، أمّا الظاهـري (للعقل) وأمّـا الباطني (لمعـدن النـور) وهذا التـأمّل أو البصر والسمـع هـو للفؤاد أو للقلب، ومعنى ذلك أن القلب هو الذي ينفرد بإدراك الكلّي سواء كان ذلك الكلّي هو العقل أو هو معدن النور.

وسر الإدراك والمعرفة الذي وضع في القلب هذا لا نلتمسه بعيـداً عن معـدن النور الـذي وضع فيـه، فمعدن النـور يرجـع في مصـدره الأول إلى نور الحب ونور الوهبة وبنـور الحب هذا أحيـا قلبه فـالقلب إنّما يحيا بالحب وإدراك القلب إنّما يكـون لما في معـدن النور من الحب أو لتلك المحبة اللاحقة بحبة القلب. وأمّـا نور العقـل أو نور المعـرفة فهو من نور الهيبة وما في العقل من حب إنّما هـو مقدار ضئيـل خلال اللطف «وأمّا اللام (لام العقل) ففيه معنى واحد وهو اللطف واللطف في أصله من الرحمة والرحمة من العطف والعطف من الشفقة والشفقة من

الشوق والشوق من الحب، والحب حرفان حاء وباء، فالحاء: الحياة والحياء والحلم والحكمة. والباء: البر والبهاء، ومن الحب هذا كان أصل الآدمي وخلقه، فمن حاء الحب أحيا قلبه، ومن حاء الحياة وهي من حاء الحب أيضاً أحيا جسده، ومن باء البر ـ وهو من باء الحب ـ برّه بنعم الدنيا ومن باء البهاء ـ وهو من باء الحب أيضاً ـ باهى به الملائكة وخلع عليه بهاءه»، فالحب في القلب هو بمقدار أكثر وأكبر مما هو منه في العقل وهو في معدن النور أكثر منه في نور المعرفة، ولذلك اختص القلب بالحياة أو الإدراك، فالكلّي الذي في القلب (معدن النور) يختلف عن الكلّي الذي في العقل بما اختص به من إدراك وتأمّل.

معرفة القلب إذن نوعان: مشاهدة باطنة وتأمّل خارجي، وعن التقاء هذين النوعين تكون المعرفة فهي من التقاء نور القلب الذي يخرج من مدينة الأنوار السبعة خلال الأبواب الأربعة الشارعة إلى الصدر بنور العقل الذي يضيء أمام بصر الفؤاد. فإذا التقى النوران أبصر الفؤاد فوعى القلب ما أبصر الفؤاد فتكون المعرفة. ولا يلتقي النوران حتى يتجانسا.

وأمّا الضرب الثالث فهو يعمد إلى استقصاء الصور المختلفة التي تبدو فيها الحقيقة الأولى التي هي موضوع المعرفة، وإذا كان الضرب السابق قد عمد إلى بيان درجات المعرفة ووضوحها خلال هذه الدرجات تحت اسم سمات الأنوار أو الآلاء فإن هذا الضرب يعمد إلى بيان صور المعرفة المتعدّدة تحت اسم السمات أو الأسماء والأمثال.

أمّا سمات الأنوار أو شعب المعرفة السبع فهي بالنسبة إلى الأسماء والأمثال أو علم السمات بمنزلة الأحرف التسعة الأولى من سائر العدد أو هي بمنزلة الأبجدية من سائر كلمات اللغة وأسمائها فشعب المعرفة

هذه أو سمات الأنوار هي الأصول التي تتكوّن من تآلفها على صفة خاصة سمات المعرفة أو الأسماء والأمثال.

وهذه السمات أو الأسماء والأمثال من الكثرة حتى إنها لا تقع تحت حصر كما أن الأعداد وكلمات اللغة لا تقع تحت حصر، ولكنها لا تكون جميعاً في درجة واحدة فمنها الأمثال العليا والأسماء الحسنى التي هي بمنزلة الكلّي من الجزئي أو بمنزلة الأصل من الفرع فهذه الأمثال والأسماء هي الصور العليا التي تتجلّى فيها المعرفة في نواحيها المختلفة وإدراك هذه الأسماء والأمثال هو إدراك المعرفة أو الحقيقة الأولى في تجلّياتها المختلفة ونواحيها المتعدّدة المتباينة.

والأمثال العليا والأسماء الحسنى خلقها الله ليتجلّى فيها ولتكشف عن ناحية من نواحي صفات ذاته وليعلمه خلقه خلال هذه الصفات التي تجلّى فيها، لأن هويته لا تدرك في الدنيا ولا في الآخرة وأمّا نظر العباد إلى الصفات[1] وهذه الصفات هي تجلّيات عالم الشهادة ليدلّ على عالم الذات أو الغيب «الغيب ما بطن في الذات والشهادة ما ظهر من الملك والجمال والجلال والعظمة والرحمة والبهاء والبهجة والسلطان وما أبرز من الرأفة والحب والشفقة»[2].

فمعرفة العباد تتعلّق إذن بالأمثال العليا والأسماء الحسنى أو بعلم السمات. والأسماء الحسنى هذه هي أسماء الله التي تجلّى فيها لتكشف عن صفاته، والأمثال العليا من معدن الحكمة، فعامة الحكمة في الأمثال لأن الأمثال نموذج الآخرة والملكوت، وبالخلق حاجة إلى معاينة الآجل وإنّما يعاينونه بالعاجل[3]. ﴿ضرب الله مثلاً﴾ أي صفة

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ١٨.

(٢) المرجع السابق ٢٥.

(٣) كتاب نوادر الأصول ٤٨.

للذين آمنوا ليتمثّلوه (المثال)، فيطلبوا هذا المثال في أنفسهم[1] وأمّا السمات فإن أثقالها حشو ما في الأمثال العليا والأسماء الحسنى فتلك حكمة الخلق والحق موكل بها»[2].

ولكن كيف تكون معرفة الأسماء الحسنى والأمثال العليا؟

أخرج الله تعالى أخلاقه لعباده من باب القدرة ثم خزنها للعباد في الخزائن لتكون الطريق إليه لمعرفته، أمّا صفة هذه المعرفة فإنها تجري على نظام خاص.

قسّم الله أخلاقه على أسمائه الحسنى، وهذه الأخلاق مائة وسبعة عشر خلقاً أكثر ممّا تسمّى به والذي لم يتسمّ به هو داخل فيما تسمّى به لأن اللين والرزانة من الحلم والرحمة والعفاف من النزاهة والطهارة[3] فأخرج أخلاقه من الخزائن وقسّمها على أسمائه وأمثاله العليا[4].

وقسمة المعرفة على الخلق تجري بعد ذلك وفق حظّهم من الأخلاق فكل آدمي أو نبي مفطور ومجبول على بعض هذه الأخلاق إذ وهبها الله له يوم المقادير «وإن هذه الأخلاق تفضّل الله بها على عبيده على قدر منازلهم عنده فمنح أنبياءه منها فمنهم من أعطاه منها خمساً ومنهم من أعطاه منها عشراً أو عشرين أو أكثر من ذلك أو أقل»[5]، وهذه الأخلاق تكون هي دليله على المعرفة فمن وهبه الله خلقاً من هذه الأخلاق وهبه نور الاسم الذي يقابله فيبصر هذا الاسم ويدركه

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٥٦.

(٢) المرجع نفسه ٣٣٠.

(٣) المرجع نفسه ١٠٤، ١٠٥

(٤) المرجع نفسه ٣٥٠.

(٥) المرجع نفسه ٣٥٩.

«لكـل اسم من أسماء الله نـور وكل اسم من أسمائـه يقـابله خلق أو خلقان من أخلاق الله فمن وهبه الله هذا الخلق وهبه نور هـذا الاسم فأشرق في صدره فبصر به»(١).

المعرفة إذن عـلى مرحلتـين: المرحلة الأولى هي الأخـلاق والمرحلة الثانية هي معرفة نور الأسماء أو الصفات، ولا بد للثانية من الأولى فلا يصـل العارف إلى الله ولا يـدرك صفاتـه حتى يكون لـه من الأخلاق حظوظ هذه الأسماء، وإنّه ليدرك من المعرفة ومن صفات الله بقـدر ما لـه من الأخـلاق فـإذا كـان لـه خمس أو عشر أدرك من المعـرفـة ومن صفـات الله على قـدر مّا يقـابلهـا من الأسمـاء، وإذا كـان للعبـد من الأخلاق ما يجعله يبصر أنوار الأسماء جميعـاً فعندهـا يكون وصـل إلى الدرجة العليا من المعرفة وهناك يصل إلى نور اسمـه (الله) فهو مجمـع الصفات والأخلاق وهو أصل مجمـع القلوب والمعرفـة «مجمع القلوب عند اسمه الله ثم صدروا من عند المجمع»(٢).

أمّا هذا الحظ العـظيم فليس سهلاً ولا ميسـوراً فكل نبي كـان له حظ من خلق أو خلقـين إلى عشرين، وكان لـه من نـور الأسـماء مـا يقابل هذه الأخلاق. وأرسل كل نبي ليكون صورة للخلق يتجـلّى فيه هـذا الخلق والاسم الذي وهبـه الله، فكان كـل نبي يظهـر خلقاً من أخلاق الله واسماً من أسـمائه حتى أتى محمّـد ﷺ ليتمّم هذه الأخـلاق جميعا فكان له من الأخلاق والأسماء ما لم يـوهب للأنبيـاء السابقـين، وكـل ولي أو عارف أو صـديق صورة لبعض هـذه الأخلاق والأسماء العليا.

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٠٥.

(٢) كتاب المسائل المكنونة ١٣.

معرفة الأسماء تتوقّف على حظوظ الأخلاق ولا يكون نور الاسم إلاَّ عن الخلق الذي يقابله. فعلى قدر حظ الآدمي من الخلق يكون حظّه من المعرفة وهذا الحظ يتبع ثلاث حالات:

أمّا الحالة الأولى فهي الفطرة أو الجبلة الأولى فإن الله قسّم الحظوظ بين العباد يوم المقادير وقسّم بينهم الأخلاق وفطرهم عليها وأخرج لهم ذلك من خزائن مننه ومواهبه.

وأمّا الحالة الثانية فهي التخلّف فمن لم يفطره الله على خلق من هذه الأخلاق قدر له في عمله معرفة هذا الخلق والتخّلق به، فلا يزال يتخلّق به حتى يكون طبعاً فإذا كان ذلك وهبه الله نور الاسم الذي يقابل هذا الخلق «فأخلاق الله تعالى أخرجها لعباده من باب القدرة وخزنها للعباد في الخزائن وقسّمها على أسمائه وأمثاله العليا فإذا أراد بعبد خيراً منحه منها خلقاً ليدر عليه من ذلك الخلق فعلاً حسناً جميلاً بهياً. فجبله في بطن أمه على ذلك الخلق وإذا لم يكن مجبولاً بذلك الخلق في بطن أمه قدر له علم ذلك وحسنه وبهاءه ليتخلّق العبد بذلك وتخلّقه أن يحمل نفسه على ذلك حتى تعتاد نفسه»[1]، ومن أشرق في صدره نور اسم من أسماء الله كانت له تلك الأخلاق التي لذلك الاسم هذا للمجبولين ومن تخلّق بذلك الخلق ولم يكن جبل عليه كان تخلّقه طهارة لصدره وقلبه من دنس الخلق السيىء الذي هو ضد هذا الخلق فإذا تطهّر من سيىء الأخلاق لتخلّقه بمحاسن الأخلاق بجهد وكدّ شكر الله له ذلك فوجد قلبه طريقاً إلى ذلك الاسم.

وأمّا الحالة الثالثة فهي الحظ أو النظر فإن الله في كل يوم ٣٦٠

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٥٩.

نـظرة إذا أصابت واحـدة منها أحـداً وهب الله له حـظاً اشتقّ لـه من اسمه ذلك الحظ ووفّقه إلى ما فيـه من خلق «إن الله يشتق للعباد من أسمائه حظوظاً مثل وصف عالم وحكيم»[1]، «فإذا أراد الله بعبد خيـراً وفّقه لأخلاقه فتخلّق بها وإذا أراد الله بعبد شراً خلى بينه وبين أخلاق إبليس»[2] «الأخلاق في الخزائن، فإذا أحب الله عبـداً منحه خلقـاً منها ليدر عليه ذلك الخلق كرائم الأفعال ومحاسن الأمور فيظهـر ذلك عـلى جوارحه فيزداد العبد بذلك محبة توصله إليه في الدنيا قلباً وفي الآخـرة بدناً»[3].

والعبد إذا كان قد جبل على خلق أو عدد من الأخلاق فلا منـاص له بعد ذلك من التخلّق ببقية الأخـلاق الأخرى والجـد في ذلك حـين ينظر الله إليه نظرة فيزداد محبة توصله إليه وطريقه إلى ذلك هو الذكـر بالقلب لا باللسان.

الذكر عمل من أعمال القلب وعمـل من أعمال العقـل، أمّا عمـل القلب فهو التخلّق بأخلاق هذا الاسم الـذي يتمثّله الإنسان فيجهـد ويكـد في هذا التخلّق حتى يصـل قلبه إلى مقـام هـذا الخلق ويتحقّق به، فكل عابد يرى ببصر قلبه إلى ما له من مرتبة فهو يصلها، فالعباد مراتبهم ببيت العزة حيث استقر القرآن في وقت نـزوله جملة في شهـر رمضـان وهؤلاء ليسـوا من أهـل المـراتب، أمّـا أهـل المـراتب فهم الصـديقون عسكـر دون العرش وعسكـر عـلى العـرش، وعسكـر في الملكـوت والخاصـة في ملك الملك بين يـديه[4] فـالجد أن يقف العبـد

(١) كتاب الفروق ٦٣٨.
(٢) كتاب نوادر الأصول ٣٥٧.
(٣) المرجع السابق ٣٢٨.
(٤) المرجع السابق ٣١٤.

بقلبه في محل الدعاء والاجتهاد مفتقر القلب إلى الله مبتئس النفس[1].

فعمل القلب هو التخلّق قلباً بخلق الاسم الذي يرمي ببصر قلبه إليه.

وأمّا عمل العقل فهو الوصول إلى غور الاسم للوقوف على أنواره ولا يتأتى له ذلك إلاّ بمعرفة الأسماء والحروف وما لها من غور وهذا هو معدن الاسم والكلمة، كما لا يتأتى أيضاً إلاّ بمعرفة وقتها وموضعها فلكل اسم وقت وموضع، ولكل اسم من أسماء الله خاصة فالرسول حين أراد أن يتعوّذ باسم من أسمائه ليعصم قلبه تعوذ بالاسم الذي منه حدث على قلبه التقليب فقال «سبحان مقلب القلوب[2]» وكل اسم هو اسم لوضع أو فعل ومعرفة ذلك لا تكون إلاّ بعلم الأسماء والحروف وهو معرفة ظهر الكلمة وبطنها وحدها ومطلعها وهو أمر لا مناص منه لمعرفة نور الأسماء «أن يكون عالماً بالكلمة في الدعاء لا بمعناها في اللغة ولكن بغورها ومعدنها ووقتها وموضعها، وكذلك في الصلاة يكون عالماً بالوقت، والمكان والغور والمعدن، وكذلك في الحج»[3].

(١) كتاب نوادر الأصول ٣١٨.
(٢) كتاب نوادر الأصول ١٨٨.
(٣) المرجع السابق ٣١٤.

فهـرس المراجع

١ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، الشيـخ محمد فؤاد عبـد الباقي.

١ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث.

٣ ـ المعجم الوجيز مجمع اللغة العربية.

٤ ـ القاموس المحيط ـ الفيروز آبادي.

٥ ـ كتاب الرياضيات، د. علي حسن عبد القادر.

٦ ـ آداب النفس، د. علي حسن عبد القادر.

٧ ـ طبقات الشافعية، السبكي.

٨ تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي.

٩ ميزان الاعتدال للذهبي.

١٠ ـ المسـائل المكنـونة للحكيم الـترمذي، تحقيق د. محمـد ابـراهيم الجيوشي.

١١ ـ طبقات الصوفية، للسلمي.

١٢ ـ التاريخ الكبير، للبخاري.

١٣ ـ شذرات الذهب، لابن العماد.

١٤ ـ تذكرة الأولياء.

١٥ ـ كتاب الأكياس والمغترين، مخطوط المكتبة الظاهرية بدمشق.

١٦ ـ شرح المسائل الروحانية، للترمذي.

١٧ ـ شرح المسائل الروحانية، مخطوط لابن عربي.

١٨ ـ التقاسيم، للمقدسي.

١٩ ـ ابن البلدان، للفقيه.

٢٠ ـ الملل والنحل، للشهرستاني.

٢١ ـ كتاب الفروق ومنع الترادف، مخطوط مكتبة الاسكندرية.

٢٢ ـ كتاب نوادر الأصول في معرفة أخبار الـرسول أو سلوة العـارفين وبستان الموحدين.

٢٣ ـ كتاب حقيقة الآدمية.

٢٤ ـ خاتم الأولياء، الملحق.

٢٦ ـ كتاب تحصيل نظائر القرآن، مخطوط بمكتبة الاسكندرية.

الفهـرس